مجموعة مؤلفين

ما العدالة؟

معالجات في السياق العربي

أين العدالة؟



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذا الكتاب

لم يتكون مفهوم العدالة مرة واحدة، بل استغرق تاريخًا طويلًا من التفكير والتأمل والتجارب، وجرى، بالتدريج، ربط العدالة بالمواطنة في سياق ظهور مفهوم الحقوق. وهذا الكتاب عبارة عن اثني عشر بحثًا كتبها تسعة مغاربة (من تونس والمغرب) ولبنانيان وأردني، وقدم لها ببحث وافٍ الدكتور عزمي بشارة. وقد تناولت هذه البحوث مفهوم العدالة من أرسطو حتى ماركس ورولز. ويمكننا القول إن الخلاصة الختامية التي تشبك بحوث هذا الكتاب هي أن العدالة كمصطلح غير العدالة كمفهوم أو كنظرية، فإذا كانت العدالة تعني المساواة فحسب، أو "تساوي المواطنين الأحرار" لدى أرسطو، فإنها صارت تعني تساوي المواطنين جميعهم أمام القانون. لكن في عصرنا الراهن، فلا عدالة في ظل التفاوت الاجتماعي وفي غياب الديمقراطية.

المؤلفون المساهمون

امحمد جبرون
سعيد بنسعيد العلوي
عبد الحي مؤذن
عبد العزيز لبيب
عبد الكريم داود
فادي فاضل
فهمي جدعان
محسن بوعزيزي
محمد الأشهب
محمد الحداد
مراد دياني
وجيه قانصو

تقديم
عزمي بشارة

السعر: 18 دولارًا

ISBN 978-614-445-000-0





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

ما العدالة؟

معالجات في السياق العربي

ما العدالة؟

معالجات في السياق العربي

امحمد جبرون — فهمي جدعان

سعيد بنسعيد العلوي — محسن بوعزيزي

عبد الحي مؤذن — محمد الأشهب

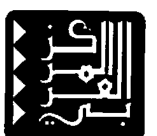
عبد العزيز لبيب — محمد الحداد

عبد الكريم داود — مراد دياني

فادي فاضل — وجيه قانصو

تقديم

عزمي بشارة





الفهرسة أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

ما العدالة؟: معالجات في السياق العربي/ امحمد جبرون ... [وآخ.]؛ تقديم عزمي بشارة.

520 ص.: جداول، خرائط؛ 24 سم.

يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-000-0

1. العدالة الاجتماعية - البلدان العربية. 2. الليبرالية. 3. الثورات -- البلدان العربية - تاريخ -- القرن 21. 4. المساواة - البلدان العربية. 5. الحرية. 6. الديمقراطية - -- البلدان العربية - تاريخ -- القرن 21. أ. جبرون، امحمد. ب. بشارة، عزمي. ج. المؤتمر السنوي للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (2013 : الدوحة).

320.011

العنوان بالإنكليزية

On Justice in the Arab Context: Selected Essays

by Multiple Authors and Introduction by Azmi Beshara

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر



شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 00974 44199777 فاكس: 00974 44831651
جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، حزيران/ يونيو 2014

المحتويات

قائمة الجداول والخرائط

الجداول

الخرائط

المساهمون

محمد جبرون

كاتب وباحث مغربي، مختص بالتاريخ ويعمل في مجال تكوين أساتذة التاريخ والجغرافيا. له العديد من البحوث والمقالات في مجالات التاريخ والفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري؛ وإشكالية الوظيفة الدينية في الدولة المعاصرة.

سعيد بنسعيد العلوي

أستاذ مغربي للفكر السياسي الإسلامي والحديث، يتوزع إنتاجه بين الدراسة الفلسفية، والبحث التاريخي الاجتماعي والبحث في الفكر السياسي. من كتبه **دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي؛ الفقه والسياسة؛ الخطاب الأشعري: دراسة في العقل العربي الإسلامي؛ الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر الفلسفي في المغرب.**

عبد الحي مؤذن

أكاديمي مغربي مختص بالحقوق والعلوم السياسية. صدرت له مقالات عدة تتعلق بالاقتصاد والثقافة والفكر السياسي، ومؤسس مركز تواصل الثقافات بالمغرب.

عبد العزيز لبيب

أستاذ تونســـي مختص بالفلسفة، ويشـــرف على مخبر البحث ودراسات في التنوير والحداثة والتنوع الثقافـــي. تتركز اهتماماته الفكرية والأكاديمية على مســـائل المجتمع المدني واليوتوبيا الغربية والتلقي العربي للتنوير. له مؤلفات وترجمات ومنشـــورات في التنويـــر، واليوتوبيـــا، والعرب والتنويـــر، وتاريخ النظريات المقارن.

عبد الكريم داود

أكاديمي تونســـي مختص بدراســـة وتخطيط المجال الجغرافي. له أبحاث ودراسات عدة في مجال مخاطر الفيضانات في الوسط الحضري - تنظيم المجال الحضري - الجفاف و التّصحّر - الموارد المائيّة و التّنمية في المناطق القاحلة.

فادي فاضل

أستاذ القانون الدولي وعميد الكلية الأميركية للاقتصاد وإدارة الأعمال في باريس.

فهمي جدعان

مفكر عربي وأستاذ للفلســـفة والفكر العربي الإسلامي في جامعات عدة. له كتب وأبحـــاث باللغات العربية والفرنســـية والإنكليزية، من أبرزها **أســـس التقدم عند مفكري الإســـلام في العالم العربي والمحنة: بحث في جدلية الديني والسياســـي في الإســـلام وفي الخلاص النهائي : مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة.**

محسن بوعزيزي

سوســـيولوجي تونســـي وعربي، مختص بعلم اجتماع المجال: المدينة، الثقافـــة والتواصـــل، ومن أبرز كتبـــه **الســـيميولوجيا الاجتماعيـــة؛ التعبيرات الاحتجاجية والمجال الاجتماعي.**

محمد الأشهب

باحث مغربي مختص بالفلسفة الحديثة، تتركز اهتماماته وأبحاثه على الفلسفة العملية الأخلاقية و الفلسفة السياسية، و خصوصًا الفلسفة الألمانية المعاصرة، ولا سيما فلسفة هابرماس. من كتبه أخلاقيات المناقشة وفلسفة التواصل والفلسفة والسياسة عند هابرماس.

محمد الحداد

أكاديمي تونسي مختص بدراسات الحضارة العربية والأديان، من مؤلفاته حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي و محمد عبده: قراءة جديدة ومواقف من أجل التنوير والإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح وفي آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده: ديانة الضمير الفردي.

مراد دياني

حائز الدكتوراه من جامعة ستراسبورغ في فرنسا (2003). باحث مشارك في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. له: حرية - إخاء - مساواة: نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام (2014).

وجيه قانصو

أكاديمي لبناني، يجمع بين الاختصاص في هندسة الروبوت (Robotics) والتحكم الذكي وبين الفلسفة . من أبرز كتبه التعددية الدينية: قراءة في المرتكزات المعرفية واللاهوتية، والنص الديني في الإسلام وأئمة أهل البيت والسياسة.

موجز الكتاب

يضم هذا الكتاب منتخبات من الأبحاث التي قُدمت ونوقشت في محور «ما العدالة في الوطن العربي اليوم» في المؤتمر السنوي للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات الذي عُقد بالدوحة خلال يومي 30-31 آذار/ مارس 2013. تتألف هذه المنتخبات من اثني عشر بحثًا، قدَّم لها الدكتور عزمي بشارة في الجلسة الافتتاحية الأولى للمؤتمر، ممهدًا لذلك بوقفة مكثفة عند المعاني اللغوية والدلالية لمصطلح العدالة وتطورها.

يشير بشارة في مقدمته إلى أن مفهوم العدالة لم يتكون دفعة واحدة بل على دفعات استغرقها تطور تاريخي طويل، ولكن ربط العدالة بالمواطنة عبر مفهوم الحقوق هو الأمر الحديث في مفهوم العدالة. وهنا يكمن جوهر ثورة عصر الحداثة في تصور العلاقة بين المواطن والدولة. وبهذا، فإن مفهوم الحقوق هذا مفهوم حديث، وأحدث منه في الأدبيات الحديثة تأسيس العدالة عليه، وهذا ما لم يكن ممكنًا أن يخطر ببال أفلاطون مثلًا، طارحًا الأسئلة عن توحد مرجعية العدالة في الدولة الوطنية بينما هي ضامرة جدًا في العلاقات الدولية، ولا يضمنها قانون في الواقع.

تتألف المقدمة من محورين، يتوقف بشارة في المحور الأول تحليليًا عند بعض المعالم الأساسية في طريق العدالة كما تبدو بصورة أساسية في نظرية أرسطو للعدالة، وصولًا إلى مقاربة التصورات الماركسية النيتشوية والفكر ما بعد الحداثي عمومًا. وفي هذا الإطار للمعالم يتوقف عند مفهوم العدالة

في التراث الفكري العربي وتطــوره، متوقفًا عند إشــكالياته وقضاياه النظرية. أمّا المحور الثاني، فيدور حول أفكار بشــأن العدالة فــي الحداثة، ويركز على نظريات العقد الاجتماعي، وانقســام المدارس الفلسفية بشأن العدالة، وصولًا إلى تبلور فكرة العدالة كمجموعة من الحقوق والواجبات وتأســيس مفهومها على المساواة الاجتماعية. ويخلص إلى أن التحدي الفلسفي الكبير أصبح كامنًا في التوصل إلى المعادلات التي تجمع بين الحرية ومبدأ المساواة، بمعناه الذي يمكن تحقيقه في المجتمع الحديث عبر الإنصاف في توزيع الخيرات والمنافع. وينهي البحث أســئلته وقضاياه بمحور ثالث يتعلق بأبرز التحديات الراهنة أمام الفكر العربي في هذا المجال، طارحًا تلك الأسئلة للحوار.

يحدد فهمي جدعــان في الفصل الأول مــن الكتاب فــي بحثه «العدل في حــدود ديونطولوجيا عربية» مفهوم «دِيونْطُولوجيــا» (Deontology)، فيقول إنه يدل على حقل «الأخــلاق» التي «ينبغي» أو «يجــب» اختيارها من حيث إنها تمثّل «ما يناســب» أو «ما يلائم» حياة مجتمعية طيبة أو هانئة أو ســعيدة. وفي ضوء ذلك يتوقــف عند التمييز في الاســتخدام العربــي الموروث بين مفهوم العدل بمعنــى توفير حق الغير واســتيفاء الحق منــه، ومفهوم العدالة بمعنى الاســتقامة والاســتواء والنزاهة والميل إلى الحــق، ليربطهما بمفهوم Justice أو dikaiosunè اليوناني في الفلســفة السياســية المعيارية وفي الفلسفة الاجتماعية المعاصــرة، لينتقل في ضــوء ذلك إلى بحث العــدل في العالم العربي المعاصر بين الإســلاميين والعلمانيين، والبحث في النظريات الغربية عن نظرية عربية للعدالة. ويضيف في ضوء انشــغاله بـ «ديونطولوجيا عربية» إلى نظريات العدالة الســت في الفكر الغربي نظرية المصلحة التي تنحدر من تنويهات فقهــاء المقاصد في التراث العربي الإســلامي، ليرى في نهاية الأمر ما الذي يستدعيه حاضرنا السياســي -الاقتصادي - الاجتماعي - الأخلاقي - التاريخــي ويتطلبه من بين جملة هذه النظريات، على ســبيل «الملاءمة» أو «المناســبة» أو «الجدوى»، اليوم وغدًا، عبر نقد تلك النظريات وتبيين حدود كل منها وقيمته وجدواه بالنســبة إلى المجتمعات العربية - الإسلامية. ويرى أن نظرية «المصلحة» قابلــة للمضاهاة بجملة النظريــات الغربية في العدالة؛

فنظرية المصلحة نظرية تتوخى الخير العام، وهي مبدأ قرآني صريح يشتق من مقاصد الشــريعة الضرورية والكمالية. ويخلص في نهاية تحليله إلى أن نظرية «المصلحة» و«الخيــر العام» تفــرض أحكامها في جميع الحقول الإنســانية والاجتماعية والسياســية والاقتصاديــة والأخلاقية والقانونيــة. ومع أنها، في منطلقاتها الأساســية ذات «بذور دينية»، فقد خضعــت لتطوير جوهري جعل منها نظرية «إنســانية» خالصة يمكــن البناء عليها، كليًا أو جزئيًا، في تشــكيل مركّــب نظرية عربية معاصــرة ذات أركان محــددة في العــدل، يراها معالم أساســية وقواعد بانية لدولــة ديمقراطية عادلة بعلم ومعرفــة وثقافة ومجتمع عادل وحاكم عــادل، ويتطلب ذلك تمثل مبدأ ديونطولوجيّ أســاس هو مبدأ «المســؤولية» في النظر وفي الفعل، كيلا تكون الديمقراطية حرية ســادرة بلا حــدود، وكيلا تكــون تقنية صورية، وكلاهما تســوية مع الاســتبداد ومضاد للعدل.

في الفصل الثاني يبحث محمد الأشهب في «الحق في العدالة في الخطاب الفلســفي المعاصر»، مبــرزًا حضور الفلســفة العملية في الخطاب الفلســفي المعاصر التــي تعتني بقضايــا المواطن في حياتــه اليومية بدلًا مــن الاهتمام بالقضايا ذات الطابع الميتافيزيقي، ليخلص إلى أن من غير المستغرب أن تكون مســألة العدالة، والعدالة في بُعدها الكوني، هي الموضوع الرئيس في الخطاب الفلسفي العملي. ويركز البحث إشكالياته في الفلسفة العملية على تحليل تصور العدالة في الفلسفة السياسية عند رولز، وعلاقة العدالة بفكرة الإنصاف، وموقع العدالة الاجتماعية في فلسفته، والتأويلات التي أفاد منها رولز من رواد النظرية النقدية لفكرة العدالة، وسؤال هل ساهمت هذه النظرية في تطور النظرية النقدية عند روادها الثلاثة هابرماس وأكســيل هونيث وراينر فورست، وعلاقة العدالة بالعملية الديمقراطية.

لفحص هذه الإشــكاليات، يتوقف البحث عند كلٍّ من هؤلاء الرواد. في **المحور الأول** يتوقف عند العدالة السياسية من خلال مناظرة هابرماس – رولز الفلسفية التي دارت بينهما في منتصف تسعينيات القرن الماضي، ويحدد نقاط

الاتفاق والخلاف بينهما، فيتوقف باختصار عند البنـاء الهيكلي لنظرية العدالة لرولز، موردًا في الآن نفسـه انتقـادات هابرماس، ليعود في مـا بعد إلى ردود رولز عليها، محددًا القضايا الرئيسـة للمناظرة، ومتوقفًـا عند كل واحدة منها، وهي: الوضعية الأصليـة، وحجاب الجهل، والإجماع عبـر التقاطع، وحقوق القدامى والمحدثين، والاسـتقلالية الخاصة والاستقلالية العامة. ثم يتوقف في المحور الآخر للبحث عند تطور النظريـة النقدية كما لدى جيلها الثالث ممثلًا بأكسـيل هونيث، بوصفه من خلفاء هابرماس في مدرسة فرانكفورت، ويحلل مفهومه للعدالة في براديغم فلسـفة الاعتراف، وتحيينه للمرجعية الهيغلية على خلاف هابرماس ذي المرجعية الماركسية في كتابته الأولى والكانطية في كتاباته المتأخرة. ثم يتوقف عند العدالة الحقوقية لدى فورست، ونظرية التسويغ لديه، وسـياقها وخطابها . ويخرج البحث بالنتائج التالية: تركّز الجدل الفلسفي بين هابرماس ورولز على فكرة العدالة السياسـية، بينما مـا عاد خطاب العدالة مع هونيث منصبًّا على المسألة السياسـية فقط، بل طور في ضوء مرجعيته الهيغلية فكرة الحياة الأخلاقية والاجتماعية. أمّا فورسـت، فوسّع أفق التفكير الفلسفي المعاصر في مسألة العدالة، مركزًا على مبحث السلطة بوصفها تعني لديه سلطة التسويغ.

يطرح امحمد جبـرون في الفصـل الثالث: «العدالة في الفكر السياسـي التراثي: الحد والمحدودية» إشـكالية الانقسـام السياسـي والاجتماعي بشأن مفهوم العدالة في الوطن العربي، ولاسـيما بين التيارين الإسلامي والعلماني. ويتوخى في بحثـه تقدير «القيمة التاريخية» للمفهـوم التراثي، وامتحان فرضية المراهنة عليه في بناء المستقبل جزئيًا أو كليًا، بعيدًا عن أشكال التحيّز المختلفة، وعلى رأسـها التحيّز الأيديولوجي، وذلك بحدّها (العدالة) أي تعريفها، وبيان محدوديتها من الناحية التاريخية. وسـيتمثل ذلك من خـلال المحاور التالية: نظرية العدالـة في الفكر السياسـي التراثي؛ حـدود نظرية العدالـة في الفكر السياسي التراثي؛ الإصلاحيون العرب ومحاولات تجديد مفهوم العدالة: الإمام عبده نموذجًا. ويميز بين نوعين رئيسـين في النظر الفقهـي للعدالة: نوع مدني (أهلي) ونوع سياسـي. وفي كلا النوعين ترجع المسـؤولية عنهما إلى الإمام

أولًا وأخيرًا. غير أن السؤال الذي يُطرح في هذا السياق: هل تستطيع الشريعة المحدودة نصًّا وأحكامًا تلبية الطلب اللامحدود على العدالة؟ يتوقف البحث عند مباحث الفقهاء، ومباحث المتكلمين، ومباحث الفلاسفة المسلمين.

ثم ينتقل في القسم الثاني من البحث إلى حدود نظرية العدالة في الفكر السياسي التراثي، وفقدانها قدرتها التوجيهية للفعل السياسي الإسلامي، ونفيها من التاريخ، ودخولها مبكرًا خانة التراث، وذلك على المستوى الفقهي والمستوى الكلامي والمستوى الفلسفي لتنتهي «العدالة» إجمالًا، في الفكر السياسي الإسلامي على مستوياته الثلاثة إلى أزمة حادة تعدّت حدود الفكر والثقافة إلى تفصيلات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وفي النهاية يتوقف عند محاولة الإصلاحيين العرب تجديد مفهوم العدالة، متوقفًا بشكل خاص عند محمد عبده، ويتساءل عمّا إذا استطاعوا تجاوز مضايق العدالة التراثية كما انتهت إليهم، وبالتالي تمهيد سبل «العدالة الحداثية»؟

ينطلق سعيد بنسعيد العلوي في الفصل الرابع «في العدالة أولًا: من وعي التغيير إلى تغيير الوعي» من أن البحث عن العدالة في مختلف تجلياتها كان الخيط الناظم الذي وحّد بين رجال الفكر والسياسة في العالم العربي الإسلامي المعاصر، في سؤالهم عن قوة الغرب وهيمنة الاستبداد في العالم العربي، وأن نظرًا جديدًا في فكر النهضة يحملنا على إقرار أن الإشكالية التي حكمت الفكر العربي الإسلامي في الفترة التي نتواضع على نعتها بالنهضة هي إشكالية العدالة المفتقدة. ثم إن جملة الأسباب الثقافية والاجتماعية والسياسية تقضي بأن الفكر العربي المعاصر لا يزال محكومًا بالإشكالية ذاتها. ويتوقف البحث عند محور «الانتفاض والعدالة والربيع»، متوقفًا عند مصطلح الربيع، ومفضّلًا مصطلح الانتفاض عليه، ويرى تعذر المماثلة بين ما شهدته أوروبا الشرقية من حركات وما شهده ويشهده الوطن العربي بسبب انكشاف ضعفها الشديد، ومفاجأة حركات الانتفاض لها. ويستنتج البحث من ذلك سمة العفوية النظرية في هذه الحركات. ونتجت هذه العفوية من: الخلو من التوجه الأيديولوجي، وغياب أيديولوجيا مهيمنة، وتهافت «نظرية المؤامرة». كما يتوقف في المحور

الثاني عند العدالة والنهضة العربية، وتمييزهـا الجوهري بقضية العدالة القائمة «هناك» والغائبة «هنا». أمّا المحور الثالث من البحث، فيركز على تشكّل الدولة الحديثة مع الاستعمار، ونشوء دولة الاستقلال وتطورها كدولة استبداد وعجز عن إرساء الأسس السليمة للدولة الحديثة، ويخلص إلى أن في حركة الانتفاض العربي ما يحمل على القول إن في هذه الحركة انتسابًا إلى فكر النهضة العربية، أو على الأقل إن فيها ما يشـي بمقدم نهضة عربية ثانية تتطلب مجاوزة الوعي الحاصل؟

يتقصى وجيه قانصو في **الفصل الخامس** في «تمثّلات العدالة والحرية في التاريخ الإسلامي» رحلتَي العدالة والحرية في الوعي الإسلامي، والأطوار التي انتقلت إليها كل واحدة منهما فـي دائرة الوعي، والصور المتنوعة التي اتخذتها داخل الواقع السياسي والمجال الاجتماعي. وهو يتقصى جدل العدالة والحرية ومفهوم كل منهما على مستويات متعددة تشـمل المستوى اللغوي والفكري، بادئًا من مرحلة الإسـلام التأسيسـي، ومتوقفًا عند عدالة التقوى في الإسـلام التاريخي المبكر، وصولًا إلى عدالة القدر في الإسلام التاريخي المتأخر، طارحًا أسـئلة متعددة عن تفرّد المنظومة السلطانية برسم معالم الحكم السياسي، وسر هذا التفرد، وسبب عجز التيارات الإسـلامية الأخرى عن بناء نموذج سياسي، افتراضي أو فعلي، ينافس المنظومة القائمة ويقلقها ويضيّق عليها.

يُبرز البحث في عمليـة التحليل والتركيب إشـكالية التعارض الذي قام في التاريخ الإسـلامي بيـن العدالة كميـزان وتقدير دقيق للأمـور، والحرية كطريق الفوضى والاختلال والعشـوائية للحياة والمجتمـع، لافتًا الانتباه إلى جذورها المبكرة ، ومسـتخلصًا أن هـذا التعارض رسـا كمعادلة في الوعي الديني، وتجذر في الواقع الاجتماعي، وتأسسـت عليه المقولة السياسـية في المجال الإسلامي. وما كان للتعارض المستقر هذا أن يتزعزع من تلقاء نفسه داخل المجال الإسلامي، بل كان بحاجة إلى صدمة تأتيه من الخارج، تُبيِّنُ له نموذجًا جديدًا يضع الحرية مبدأ للعدالة وغايـة نهائية لها. تلك كانت صدمة الحداثة، حيث يتوقف البحث عند أبرز التمثـلات الحديثة لجدل العلاقة بين

الحرية والعدالة في فكر الإصلاح والنهضة العربية، ليصل في خاتمته إلى أن عدم عمومية الحرية، وبقاء العدالة يوتوبيا أكثر من أن تكون سمة الدولة، مأزق لا يعود إلى قصور الفكر العربي في تمثّل الحرية ماهية سياسية للدولة، بقدر ما يكمن في بنية الدولة الحديثة وهيئتها في العالم العربي؛ ومتسائلًا: هل يحمل الربيع العربي الذي أنهى مرحلة دولة الاستقلال المأزومة اختراقات تاريخية في تمثّل الوعي الديني للحكم والسلطة، وبالتالي لقضيتي الحرية والعدالة؟ وهو ما يضع البحث في مدار أسئلة وإشكاليات جديدة قابلة لقراءات ومقاربات متعددة ومختلفة.

في الفصل السادس يبحث فادي فاضل في «المصالحة في القانون الدولي: غاية ومسار لا عفوية ومصافحة»، مركّزًا على العدالة الانتقالية في المجتمعات التي ترث ماضيًا عنيفًا من أعمال العنف والقمع. ويطرح البحث أسئلته عن إعادة النظر في فهم العدالة الانتقالية من الإصرار على ضرورة العقاب الجزائي والعدالة الجزائية لانتهاكات القانون الإنساني وحقوق الإنسان إلى العدالة التصالحية التي تقوم على العفو العام بوصفها، بحسب مقاربته، أكثر ملاءمة لضمان المصالحة الوطنية والتطور السلمي في دولة ما. ويعالج البحث في ضوء هذه الأسئلة قضايا المصالحة ومتطلبات الديمقراطية، حيث تدعم المصالحة الديمقراطية من خلال إقامة علاقات التعاون اللازمة لوضعها موضع التنفيذ بنجاح. كذلك، على المصالحة أن تحظى، من بين أمور أخرى، بدعم العدالة الاقتصادية والسياسية وبتشارك اجتماعي للسلطة. ثم ينتقل إلى بحث قضية القواعد العامة للمصالحة ومسيرتها بوصفها مسيرة شاملة وتكاملية، تنطوي على الأدوات الأساسية، مثل العدالة والحقيقة والتعويض، وغيرها من أمور تسمح بالانتقال من ماضٍ مشرذم إلى مستقبل مشترك، مشيرًا إلى أنه ليس من وصفة واحدة فقط لتحقيق مصالحة ناجحة، ويختم رؤيته بأنه لا يمكن استيراد المصالحة أو فرضها من الخارج، ويطرح بالتالي دورًا مسؤولًا للمجتمع الدولي في عملية المصالحة، محددًا بعض القواعد الأساسية لذلك.

وفي الفصل السـابع يبحـث عبد العزيـز لبيب في ضـوء مقاربة فكرية معمقة «العدالة في وضع اسـتثنائي: ملاحظات في مآزقهـا الدولية» ، ويعني بالاستثناء كما يعرّفه فقهاء القانون وفلاسفته، «ما لا يستوي مع القاعدة العامة ولا يخضع للأحكام الجارية». ويلحظ أن الاسـتثناء منذ حروب نابليون على الأقل لا ينفك وقائعيًا وتشـريعيًا يتسـرب إلى دائرة قانون الحرب تخصيصًا، وإلى دائرة القانـون تعميمًا، وإلى دائـرة الحق تأصيلًا، وإلـى دائرة العدالة معياريًا، حتى سـرى في عصرنا هذا سريانًا شديدًا في طيّات العولمة السياسية الحقوقية، ثم ازداد تعميمًا وصار وكأنه من طبيعتها. ويعالج، في إطار العلاقة بين القاعدة والاستثناء في العدالة، حالتين استكشافيتين بارزتين من الاستثناء في حقل العدالة واللاعدالة: فأمّا الحالة الأولى، وهي حالة «آنوميا» (anomia)/ اللاقانون منمذجـة بمعتقل غوانتانامـو، فتخرج بالتفكير عـن دائرة القاعدة والاسـتثناء، أي عن قواعد النّمذجـة القانونية والحقوقيـة المعلومة، وتبتكر حالة «لا نموذجية». أمّا في الحالة الثانية، وهي حالة الاسـتعمار الاستيطاني، فهي دالة على كيف يكون القانون الدولي الإنسـاني مصدرًا للظلم، ومع ذلك يظل التفكير داخل دائرة العلاقة بين القاعدة والاسـتثناء حتى لو بلغ الاستثناء أقصاه لينتقل هو نفسه إلى قاعدة، أي إلى نموذج شبه معمم. كما يتوقف عند مفهوم أعم وأحْكَمَ يؤدي وظيفة السّـند أو الأرضية لمفهوم الاسـتثناء، وهو مفهوم الضرورة، فهو أعمّ لأنه يوجب الاسـتثناء ويعلّل أسبابه. ويخلص إلى أن مفهوم الاستثناء مفهوم «ضعيف» المعنى، يَعْتورُه الارتخاء باعتباره مفهومًا محضًا، فلا يكتسـب القوة والصرامـة إلّا بفضل اتصاله بمفهـوم الضرورة، أو بمفهوم الجبـر، كالقول إن «للضـرورة أحكامها»، ومنها الاسـتثناء، وأن اتصال الاسـتثناء بالضرورة اتصالًا وثيقًا ينقله من منزلـة الحالة المؤقتة إلى منزلة الحالـة المؤبدة. وهذه هي حال كثير من الاسـتثناءات الظرفية المُعَطِّلة للقوانين وللحقوق، أو السـانّة للإجـراءات العُرفية، أو المعَلِّقـة للعدالة في أوقات الحروب والأزمات. وهَهُنـا يصير الوضع الاسـتثنائي مصدرًا للظلم ولخذلان العدالة، ويجري اليوم مجرى القاعدة حتى لصار يُقال إن العالم كلَّه محكوم بالاستثناء.

يقدم مراد دياني في الفصل الثامن، وهو بعنوان «اتّساق الحرية الاقتصادية والمســاواة الاجتماعية في نظرية العدالة، أو اســتقراء معالم النموذج الليبرالي المُســتدام لما بعد الربيــع العربي»، مُقاربةً معيارية لإشــكاليّة اتّســاق الحرية والمساواة داخل نظرية العدالة، على اعتبار أنها عنصر مركزي لمرحلة ما - بعد الربيع العربي، ينبنــي عليها الكثير من الرّهانات، السياســية منها أو الاقتصادية أو الاجتماعية. وبذلك يصبّ هذا البحث في منحى المســاهمات الفكرية التي تحاول التوفيق بين مبدأي الحرية والمســاواة عوض المُعارضة بينهما، والجهد العلمي الرّامي إلى درء الإبهام المحيط بالنّموذج الليبرالي داخل الوطن العربي، والذي من شأنه أن يساهم في إثراء النّقاش حول سُبل البناء المؤسّساتي الأنجع والأقوم لخصوصّياتنــا الذّاتية، حول ما يجمعنا معًا أو ما يمكن أن يجمعنا معًا، بمعنى الأُفق الذي ينبغي أن يُوجّهنا ويقود حركة تاريخنا. ويخلُص البحث إلى ثلاثة مبادئ رئيســة لنظرية العدالة في النّموذج الليبرالي المُستدام، ترتكز على ترابط الحرية والمســاواة في تكافــؤ الفرص الحقيقي، وعلى اقتــران التّحليل الاقتصادي لتوليد وإعادة توزيع الثروة داخل المجتمع، وأخيرًا على تلازم البناء المؤسّســاتي بتوطّنه في الأفق البعيد الأمد للاندمــاج الاجتماعي والمواطنة، بترابطٍ مع منظور الإخاء الاجتماعي.

في الفصل التاســع، يبحث محمد الحداد في «جدلية العدالة والحرية في ضوء الثورات العربية: الديمقراطية باعتبارها عدالة القرن الحادي والعشــرين»، منطلقًا من أن المرحلة التي أطلقتها هذه الثورات لم تســتقر بعدُ، لكنها تحتمل تغييرًا كبيرًا في المســلمات الثقافية والنماذج الفكريــة العربية. وفي ضوء ذلك يحاول البحث أن يقارب قضاياه مــن خلال قراءة هذه الثورات في ضوء بعض الأفــكار الحديثة في فلســفة العدالة، وعرض بعض جوانب فكــرة العدالة في التراث العربي لتميّز بين ما يبدو صالحًا للاستمرار اليوم وما يبدو قابلًا للتجاوز، متوقّفًا عند أن فكرة العدالة في التــراث العربي كانت مطروحة بمعزل عن مبدأ الحرية. ثم تناقش الورقة الإمكانات المستقبلية للربيع العربي بين أن يمثّل بداية حركة كونية لمواجهة العولمة الحالية القائمة على مبادئ ظالمة، فيصبح نموذجًا

مرجعيًا لتحقيق العدالة والحرية بين الشعوب، أو أن يتجه إلى الانغلاق وتفعيل النمط التقليدي للعدالة المنفصلة عن الحرية، أو ما يطلق عليه نموذج «ولاية الفقيه». وأخيرًا، يقدّم ما يراه شروطًا لتحقيق الالتقاء بين مطلبي العدالة والحرية في إطار الجدل المتواصل بينهما، كي يتحقق مع الربيع العربي ما حلمت به فلسفة العدالة الحديثة، من كانط إلى رولز، من دون أن تجد السبيل إلى تحقيقه. ويحدد في خاتمة البحث رأيه المعياري لتصنيف العدالة كفعل ثوري يقطع مع الماضي في أن تكون عدالة استحقاق، عدالة مساواة، فاتحًا مستقبل الثورات العربية في ضوء هذا الفهم على عالم الاحتمالات والأسئلة.

أمّا في الفصل العاشر، فيبحث عبد الحي مؤذن في «العدالة الانتقالية والسلطوية المُلبرلَة: نموذج المغرب»، متوقفًا عند تبلور مفهوم العدالة الانتقالية وتبلوره، وتطويره خيارات تتخطى مبدأ العدالة العقابية إلى مبدأ العدالة التعويضية في انتظار ترسيخ الديمقراطية، وتجنّب المواجهة الدموية بين الأطراف المتعارضة، وتحقيق المصالحة بينها لضمان مسلسل سلمي للدمقرطة يكون بديلًا من الثورات ذات الطابع العنيف. وقد أخذت العدالة الانتقالية التعويضية شكل هيئات الحقيقة والمصالحة، ويضع البحث نشوء هيئة الإنصاف والمصالحة في المغرب في هذا السياق. ويتوقف البحث عند هذه الهيئة الأخيرة كنموذج دراسي له، مبينًا أنها تمّت في إطار النظام السياسي المغربي نفسه في مرحلة إصلاحاته المتلبرلة السلطوية، لتوثيق الانتهاكات والمصالحة مع ضحاياه. ويركز البحث على العدالة الانتقالية في المغرب، بما هي تجربة تلتقي مع النماذج العالمية في المصالحة مع الماضي الأليم. كما تركز - في الوقت نفسه - على الخاصية المغربية التي تتمثّل في سعي النظام السلطوي إلى تجاوز العنف في تدبير الشأن السياسي، في إطار ليبرالية من دون ديمقراطية. ويحلل خصائص التجربة المغربية في المصالحة في سياقاتها وسياساتها المختلفة، واختلافها عن بقية التجارب في كونها قامت على ترسيخ مشروعية النظام لا في إثر حروب أهلية أو كارثة عسكرية قومية. ويقدم تقويمًا نقديًا ومقارنًا لطبيعة التجربة المغربية في خصوصيتها ومشتركها مع بقية التجارب في العالم.

يؤسس محسن بوعزيزي في الفصل الحادي عشر بحثه: «العدالة في عيون السجناء: بحث في التمثّلات الاجتماعية من داخل السجون التونسية» في ضوء مقاربة سيميولوجية اجتماعية على إشكالية السجن والعدالة وتمثّلاتها لدى من يرون أنفسهم في فضاء السجن بمعرفتهم العملية محرومين منها. وتتمثّل هذه الإشكالية بمفارقة قائمة على تمازج القيمة في العلاقة بالعدالة؛ فهي منشودة ومدانة، لا غنى عنها ولكنها في الوقت نفسه عرضة للمناورة والمقايضة، وحتى النفي، ما لم يربح المتّهم الدعوى، فدون ذلك الظلم السّجين الموقوف الذي لا يطمئنّ إلى العدالة فينازعها نزاعًا انفعاليًا، ولكنه لا يستطيع الصّبر عليها أو العيش من دونها. ويستند البحث في معالجته لهذه الإشكالية إلى مقابلات ميدانية معمقة أجراها الباحث داخل سجنين: الأول للرجال، وهو السجن المدني بالمرناقية ، والآخر للنساء، وهو السجن المدني بمنوبة. ويدعو البحث في النهاية إلى إعادة النظر في أشكال المراقبة والمعاقبة، وإلى مراجعة منظومة المنع في الثقافة العربية، وفي عدادها تصوّر مورفولوجية السجن بما هو مؤسّسة عقابية، وإحداث تغيير فيها ينقلها من البنية البانوبتية (panoptique) القائمة على وجود برج مرتفع في الوسط تحيط به زنزانات مكشوفة تساعد على المراقبة والتحكم، إلى بنية جديدة ذات مورفولوجيا مفتوحة في فضاء السجن لخلق حياة جديدة لا تنفي العقوبة ولكنّها تجدّد الأمل والحياة بشكل مختلف.

في الفصل الثاني عشر يبحث عبد الكريم داود في «العدالة المجالية والتنمية في تونس: قراءة جغرافية: في مفهوم العدالة»، وينطلق منهجيًا من مفهوم البعد المجالي للعدالة في المقاربات الجغرافية الجديدة المعمقة، ولا سيما الفرنسية منها، في ضوء بروز دور التباينات التنموية المجالية في ثورات الربيع العربي، ويركز في هذا السياق على اللامساواة الاجتماعية - المجالية والثورة في تونس. ويطرح البحث ثلاث فرضيات أساسية: **أولها أن** البحث الجغرافي، على الرغم من حداثة اهتمامه بالعدالة المجالية، يمكن أن يساهم، في الأوضاع الراهنة للربيع العربي، في توصيف علمي ودقيق لسياسات التنمية الاقتصادية والاجتماعية المُتبعة في أغلب الحالات، ودورها في تعميق

الفجوات الاجتماعية المجالية، كما يمكن أن يساهم في استنباط حلول لها دور في إيجاد نوع من الإنصاف المجالي. ثانيتها - انطلاقًا من دراسة حالة تونس - أن السياسات التنموية الليبرالية والمُنخرطة في مسار العولمة لم تُحقق العدالة المجالية. وتُفيد الفرضية الثالثة أن لا معنى للعدالة الاجتماعية في غياب النّجاعة الاقتصادية، ويبقى تحقيق تلك العدالة نسبيًّا وبتوافُق مختلف الفاعلين الاجتماعيين، من خلال حوار ديمقراطي يؤسس للمستقبل. وسيتعرض هذا البحث في عنصر أول إلى مكانة مفهوم العدالة في المقاربات الجغرافية، كما يوضّح المفاهيم والمصطلحات المستعملَة للغَرض، ويُبيّن العلاقة بين المجال والمجتمع من ناحية، والعدالة من ناحية ثانية. وفي عنصر ثان، يبيّن مقوّمات العدالة المجالية كإنصاف مجالي ومدى إمكانية تحقيق الإنصاف المجالي من خلال سياسات التنمية والتهيئة الترابية. أمّا في عنصر ثالث، فيتعرض البحث لمكانة العدالة المجالية في صيرورة الثورة التونسية ودور اللامساواة المجالية في اندلاعها، والشروط اللازمة لتحقيق الإنصاف المجالي عبر مقاربة جديدة للتنمية الإقليمية في تونس.

يأمل المركز أن يجد الباحثون المختصون والقراء عمومًا، وكل من يهمه الجدل في قضايا العدالة والعمل من أجلها في هذا الكتاب، ما يفيدهم في صوغ الأسئلة والمقاربات والأفكار.

مقدّمة

عزمي بشارة

بداية

أول ما ينفتح أمامنا عند مقاربتنا موضوع العدالة هو الطريق السهلة المؤدية إلى تفسير العدالة بضدّها. وهذه طريقة في التعريف تُدعى مدرسيًا بالتعريف السلبي، أو السالب (وهو الأدق). وهو التفسير المألوف منذ شريعة حمورابي؛ كون العدالة هي منع الشر الكامن في الظلم، وذلك بواسطة قواعد مفروضة، تعاقدية أكانت أم عقابية. ومن هنا اعتبار العدل كامنًا في تطبيق هذه القواعد، أعرافًا أكانت أم قوانين.

إذا رغبنا في تجاوز ذلك إلى المعنى الموجب، فإن الأسهل لنا أن ننطلق أولًا من معنى لفظ العدالة كمصطلح (قبل أن تصبح مفهومًا مبلورًا في نظريات) لنجد أنه يقع في حقول دلالية متقاطعة مثل التساوي، والمعاملة بالمثل، والملاءمة، والاستقامة، وغيرها من الدلالات التي يتضمنها اللفظ العربي؛ فلفظ «عادَلَ» بالعربية معناه ناظَرَ أو شابَهَ، وهو يعني أيضًا وازَن، و«عدّل» الشيء أي صحّحه وجعله مستقيمًا. من هنا ارتباط مقولة شهيرة من مأثور عمر عن تقويم الاعوجاج بالعدالة: «من رأى منكم اعوجاجًا فيّ فليقومني». الاستقامة والعدالة في مقابل الظلم والاعوجاج. كذلك نجد الزيغ والميلان والهوى، في مقابل

العدل. فالعادل هـو أيضًا من لا يميل به الهوى حيـن يحكم بين خصمين، أو حين يطبّق القواعد الاجتماعية المانعة للشر.

حتـى فعْل عَدَل في «عَدَل عـن» بمعنى تخلّى عن فعـل، أو تراجع عن القيام بأمر أراد القيـام به، إنما يفيد معنـى التفكير بالأمر ووزنـه قبل القيام به إلى درجة رجحـان العدول عنه. ويقول ابن منظور في لسـان العرب: «إن العدل هو ما قام فـي النفوس أنه مسـتقيم». وعكس العدل فـي العربية هو الجوْر أو الظلم، وليس الـ «لا-عدل» كما في الإنكليزية؛ ففي تلك اللغة نجد في مقابل كلمة justice كلمة injustice. وقد صنّف لسـان العرب الاستخدامات القرآنيـة للعدل كما يلي: العدل فـي الحكم، قال الله تعالـى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَـدْلِ﴾[1]، والمقصود هنا طبعًا الحكم بين الناس لا حكم الناس، أو السـلطة عليهم. الحكم هنا هو القضاء في مفهومنا المعاصر. كما نجد في القـرآن العدل في القـول ﴿وَإِذَا قُلْتُـمْ فَاعْدِلُـوا﴾[2]، والعدل بمعنى الفدية: ﴿وَلا يُقْبَـلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾[3]، والعدل في الإشـراك: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾[4] أي يشـركون، وأمّا قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَـاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾[5]، فهو قول في التحفظ القرآني على تعدد الزوجات المتاح شـرعيًا مع واجب العـدل بينهن، مع اسـتحالة العدل بين النساء، ولا سيما في توزيع الزوج لواجباته الزوجية بين نسائه.

قد يعتبر المرء هذا الأمر هامشيًا باعتبار أن المفاهيم لا تُشتَق فيلولوجيًا من الألفاظ، ولكننا نتعامل هنا مع لفظ له تاريخ في التحول إلى مصطلح؛ حتى في ترجمة dike اليونانية إليه.

هذا التاريخ العريق والعابر للثقافـات والحضارات لمفهوم العدل والعدالة

---

(1) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 58.
(2) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 152.
(3) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 123.
(4) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 1.
(5) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 129.

هو في رأينا جزء من المفهوم المعاصر، من منطلق التاريخ البحث للأفكار التي يتّسم انتقالها جزئيًا أو كليًا، أو بروز أحد عناصرها، بتعقيد شديد. وهو ما يختلف الباحثون في تعريفاته، ليس فقط لأنهم يختلفون في المنهج، بل لأنهم أيضًا يختلفون في المواقف القيمية، أو المعيارية. ومن حقنا، بل من واجبنا أن نأخذ المصطلح العربي بجدية، إذا أردنا أن نتعامل مع سؤال العدالة في السياق العربي.

ابتدأ تاريخ هذا اللفظ كمصطلح مع نشوء مفهوم الشريعة التي يشكّل القانون صلبها، وذلك باستخدامه للتدليل على التعامل بالمثل من العين بالعين والسن بالسن في شريعة حمورابي، حتى الدلالة على «إعطاء كل ذي حقٍ حقه»، وهو المجال الدلالي الذي يشمله اللفظ العربي. ولا شك أن في إعطاء كل ذي حق حقه بعضًا من بقايا دلالة التعامل بالمثل، فما يُفترض أن يُعطى للإنسان هنا يتماثلُ مع حقه.

ربما يتعذر التوفيق بين دلالة التساوي والتعادل الكامنة في خصوصية اللفظ، وبين مفهوم العدالة القائمة على التراتبية الهرمية في عصور ماضية، مثلما يبدو التوفيق بين الامتيازات والحرمان القائمين في الأنظمة الاجتماعية السياسية التراتبية عسيرًا. فحتى بداية العصر الحديث - ونفكر هنا بالتاريخ الغربي- لم تعن العدالة تساوي المواطنين في الحقوق أو في الواجبات. ومفهوم الحقوق المرتبطة بالمواطنة هو بحد ذاته مفهوم حديث. ولم يتكون دفعة واحدةً بل على دفعات استغرقها تطور تاريخي طويل. والتالي، لم يكن مفهومًا مكوّنًا بل مفهومًا يتكون باستمرار في سياق التطور التاريخي. وحتى حين طرحت الأرستقراطية مسألة الحقوق في العلاقة مع الملك (المغْناكارتا مثلًا)، فإنها كانت تقصد امتيازات اللوردات. ليست المواطنة مفهومًا حديثًا (إلّا بمضامينها الجديدة) ولا العدالة مفهوم حديث. ولكن ربط العدالة بالمواطنة عبر مفهوم الحقوق هو الحديث في مفهوم العدالة. وهنا يكمن جوهر ثورة عصر الحداثة في تصور العلاقة بين المواطن والدولة.

قامت نُظُم ما قبل الحداثة على التراتبية المولودة كأساس للامتيازات أو غيابها، وكان يمثّلها النظام الإقطاعي «الفيودالي» الفرنسي بتراتبيته المعقدة

وامتيازيته الشـــديدة، وانبثق عنه نظام من الحقوق والامتيازات التراتبية هو نظام الامتيازات الاجتماعيـــة والتراتبية ما قبل الثورة الفرنســـية. وضد هذه الهيئات «الفيودالية» قامـــت الثورة الفرنســـية، أي قامت ضد ما نعنيه اليوم بمبسّـــطاتنا «النظام الإقطاعـــي». لقد كانت ثورة على نظام «فيودالـــي» كامل. تعني العدالة غالبًا تلاؤمَ حصص مختلفة مـــن المنافع أو الخيـــرات (goods)[6] مع المراتب والطبقـــات المختلفة، وكذلك في الامتيـــازات الإقليمية، مثـــل إدارة الأقاليم، وتلك الممنوحة للبارون أو الأمير أو الوالي في تسيير الشأن العام في منطقته أو في مجاله. وتتلاءم مع ذلك حتى إجراءات عقابية مختلفة تتواءم ومرتبة الإنسان ومنزلته الاجتماعية، لكن العدالة لم تعن فوضى الاختلاف؛ فثمة نظام مضبوط من توزيع الحصص في الثروة والجاه والسلطة والولاء أيضًا. ولا شك أن الفرق بين العدالة وغيابها كان في مدى التـــزامِ قواعد تدير الفروق هذه بين الطبقات، أو الطوائـــف الاجتماعية (بمعنـــى estates) أو تدبّرُها؛ العدالة هنـــا تعني تدبيرًا معقولًا للتراتبية، كما أنها كانت تعني سريان نوع من المساواة والتعامل بالمثل بين من ينتمون إلى الفئة المرجعية نفسها: منزلة اجتماعية، طائفة، طبقة...

يمكن أن يختار الباحث زاوية نظـــر يراجع من خلالها تاريخ تطور العدالة منسوبًا إلى تطّور فئة من الفئات مع توســـيعها وتضييقها مثل: فئة الأحرار، فئة المواطنين، الشـــعب، الأمّة، الدولة، وكذلك إلى انحســـار مفهـــوم الامتيازات مع توسّـــع هذه التعريفات للفئة التي تنطبق عليهـــا العدالة حتى نصل إلى فكرة الحقوق والواجبات في الدولة الحديثة.

مفهوم الحقوق هذا مفهـــوم حديث، وأحدث منه فـــي الأدبيات الحديثة تأســـيس العدالة عليه. وهذا ما لم يكـــن ممكنًا أن يخطر ببـــال أفلاطون مثلًا؛ فالمتوافر في مفهوم العدالة عنده هو ذلك الأســـاس الـــذي يبقى في أي حس أخلاقي بالعدالة، وهـــو الحس بالتناســـق، والملاءمة، والاعتـــدال، والتناظر، وجميعها من الحقل الدلالي للتســـاوي، والتماثل. وهي قائمة في الكون بشكل

---

(6) ليست ترجمة Goods هنا بمعنى سلع، وإنما خيرات أو منافع، أي حصص في الثروة والجاه، وذلك بحسب تعريف الخيرات في تلك المجتمعات.

عام، ولكنه لا يعني المســـاواة بالحقوق والواجبات بعد. فالعدالة عنده هي أن يقوم كل إنســـان بوظيفته بحســـب كفاءاته ومقدراته المتلائمة مع بنيته الذهنية والطبيعية، وليس في إطار مساواة في الحقوق أو الفرص أو غيرها. **العدالة هنا هي ذلك الانسجام المتحقّق نتيجة قيام كلٍّ إنسان بواجباته تبعًا لكفاءاته ومرتبته المحددة بموجب ذلك، وبحســـب مرتبات فـــي النفس البشـــرية ذاتها، بحيث ينسجم نسق الكون وبنية النفس وتنظيم الدولة.**

طرح أفلاطون في حوارات **الجمهورية** أغلبية الأســئلة والمعضلات التي تشغلنا حتى اليوم بشأن العدالة: هل لها علاقة بمفهوم الخير؟ ما علاقتها بمفهوم القوة والســـلطة والقانون؟ ونحن نجد على لســـان المتحاوريـــن تلك الأفكار المبكّرة التي يمكن اعتبارها جذور النقـــاش المعاصر الدائر حول قضايا العدالة في الحداثة: أولًا، بدايات نظرية منفعية للعدالة على لســـان سقراط تتضمن نوعًا من التبادلية أو التعامل بالمثل بين من ينتمون إلى الفئة عينها؛ ثانيًا، العدالة كتعبير عن علاقات القوى الســـائدة في المجتمع، كما عند السفسطائيين، أي كمفهوم خطابي (بلغة ما بعـــد الحداثة)، أو أيديولوجيا بلغة الحداثـــة؛ وثالثًا، إن العدالة ليســـت معطى طبيعيًا وإنما هي تدبير مجتمعي لتقييد نزعات طبيعية عند البشر، ومن العدالة أن يطيع النـــاس ما توافقوا عليه، ومن الظلـــم أن يعصوه. نجد هنا جذور فكرة العقد الاجتماعي في تاريخ الأفكار المؤسسة على مفهوم القانون.

للعدالة عند أرسطو معنى في سياق المنزلة الاجتماعية/ السياسية الواحدة، أو في ســـياق مرجعيٍّ محدّد. فالعدالة تكون بالتســـاوي بين الرجال المواطنين الأحرار؛ ففي فكره وفكر معاصريه لا عدالة في التســـاوي بين الرجال والنساء، ولا بين الأحرار والعبيد، أو بين سكان مدينةِ دولةٍ ما وسكان مدينةِ دولةٍ أخرى. العدالة هنا تعني التفاوت لا التساوي. وهذا يصح في حضارات ما قبل الحداثة كافة. وقـــد بقيت آثار هذا الفهم للعدالة قائمة حتى يومنا في عدم نشـــوء عدالة كونية، إذ إن الوحدات المرجعية للعدالة لم تتوّحد حتى اليوم.

لكـــن مرجعية العدالـــة توحّدت في الدولـــة الوطنية علـــى الأقل. وكلما توحّـــدت المرجعية التي بموجبها تُحـــدّد العدالة خُفّـــف مضمونها الموجِب،

وكلما ضمر المضمون ازداد وزن الإجراء. في الدولة الوطنية ازدادت تعريفات العدالة وممارستها إجرائيةً. فقد خففت الصيرورة التاريخية من المضمون الموحّد للعدالة، وازداد الاعتماد على الإجراءات (الشكلية)، أي القانونية العادلة، ولكن ليس من دون مضمون، فقد تثبتت في التراكم الزمني مبادئ قيمية معيارية للعدالة يمكن التوصل إليها إجرائيًا. ومن دون ذلك، لا يمكن فهم التطور التاريخي الذي يقود إلى العدالة في إطار النظام الديمقراطي.

ما عاد ممكنًا تخيّل عدالة لا تعني تساويًا ما بين المواطنين (تساوٍ سياسي، أو تساوٍ اقتصادي بالفرص، أو تساوٍ بالقدرات، أو على الأقل تساوٍ أمام القانون، أو جميعها)، ولكن حتى يومنا هذا، لا تعني العدالة تساويًا بين الدول والشعوب إلّا عبر علاقة تبادلية ضامرة جدًا، ولا يضمنها قانون في الواقع؛ ولم تستطع حرية التجارة ومنظمتها العالمية أن تحقق العدالة في وصول بلدان الجنوب والشمال إلى منافع متساوية، بقدر ما قامت على منظومة جائرة من الامتيازات تخلق خاسرين ورابحين بالمفهوم النيوليبرالي للعدالة، وظالمين ومظلومين في نقد ذلك المفهوم. ثم إن العدالة تصبح قاصرة في أغلبية الدول حين يتعلق الأمر بالتفاوت بين المواطنين وغير المواطنين، وأحيانًا حين يتعلق الأمر بالفئات المختلفة داخل الدولة ذاتها. هذا عدا أن العدالة التصحيحية، العقابية أو الجنائية التي غالبًا ما تكون موحّدة نظريًا في سريانها على المواطن وغير المواطن على الأقل داخل الدولة، لا تبقى كذلك عند محاولة تطبيقها بين الدول، فهي ما زالت حلمًا أو أيديولوجيا تفتقر إلى الواقع.

أولًا: معالم في طريق فكرة العدالة

قسّم أرسطو العدالة، بمعنى الإنصاف في توزيع حصص الأفراد، إلى شكلين: عدالة التوزيع وعدالة التصحيح. والحصة المنصفة التي يحصل عليها شخص ما لا تكون بالضرورة حصة متساوية مع حصة غيره؛ فالتناسب بين الحصص يجب أن يخضع للتناسب بين الأشخاص. وإذا لم يكونوا متساوين، فمن العدل ألّا تتساوى حصصهم. كتب أرسطو في كتاب الأخلاق النيقوماخية:

«إن أصل النزاعات هو في حصول متساوين على أشياء غير متساوية، وفي حصول غير متساوين على أشياء متساوية[7]... يعترف الجميع بأنه ينبغي تطبيق العدالة التوزيعية، على أساس الاستحقاق القائم على الأهلية، على الرغم من أنه لا يتفق الجميع على نوع الأهلية ذاته الذي يمكن أن يقرر الاستحقاق. فيدعي الديمقراطيون أن هذا المعيار هو منزلة الرجال الأحرار، ويقول أتباع الأوليغاركية إنها الثروة (وفي بعض الأحيان النبل بالولادة، أو النسب)، أمّا الأرستقراطيون، فيقولون إنها الامتياز أو البراعة»[8]. ولا يحاول أرسطو أن يحكم بين هذه المعايير، لكنه يتمسك بمبدأ التناسب بموجب علاقة التساوي وعدم التساوي المختلف على معاييرها بين الأفراد وبين الأشياء، كما أسلفنا. و«العادل هو المتناسب، أمّا غير العادل فهو الذي يخرق التناسب»[9]، أي إذا حصل توزيع للخيرات ونقيضها (تحمّل ما هو عكس الخيرات أي الشرور أو الأعباء)، يجب أن يجري ذلك بما يتناسب مع المساهمات التي يقدّمها الأفراد، ويحصل الظلم الذي يتناقض مع هذه العدالة عند عدم التزام مبدأ التناسب.

أمّا عدالة التصحيح، فهي في الواقع عدالة قضائية، تصحح عدم التناسب. وهي وسيطة، بمعنى أنها تبحث عن الوسط بين غير متساوين، بين من زادت حصته ومن نقصت. وهي تبحث عن المساواة في العدالة التوزيعية التي تقوم على العلاقات التبادلية الطوعية (ما نسمّيه في عصرنا العقود والقانون المدني). وهنا تبحث العدالة عن الوسط لتصحح الزيادة والنقصان عنه، ولذلك يُعتبر القاضي فيها وسيطًا. أمّا في حالة التبادلية غير الطوعية، بدءًا بالسرقة والغش وانتهاء بالقتل (أي ما نسمّيه في عصرنا الحق العام)، فإنها لا تأخذ بعين الاعتبار المساواة التناسبية، بل تتعامل مع مساواة مطلقة في قضايا قيمية مطلقة

---

(7) يتحدث أرسطو عن علاقة بين أشياء (بضائع، حصص، مزايا) وأشخاص. فالأشخاص يمكن أن يكونوا متساوين بموجب معيار معيّن، أو غير متساوين، وكذلك الأشياء، وهو ما خلق أربعة أنواع من العلاقات في ما بينهم، اثنان منها يسبّبان نزاعات.

(8) Aristotle, «The Nicomachian Ethics,» Book V, 1131a, in: Aristotle, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Edited by Jonathan Barnes, 2 vols, 6th ed, Bollingen Series; 71:2 (Princeton, NJ: Princeton University Press, [1995]), vol. 2, p. 1785.

(9) Aristotle, «The Nicomachian Ethics,» 1131b, p. 1786.

مثل الغش والسـرقة والزنا وغيرهـا. وهنا يتم تصحيح الخطـأ من دون اعتبار شـخصيات الفاعلين والمتضررين، وقيمة مسـاهمتهم الاجتماعية، إذا كانت الضحية من المرتبة ذاتها.

على الرغم من أن فكرة العدالة قابلة لأن تُطَبّق على أي شكل من الروابط بين الأشخاص المتساوين نسـبيًا، فإن الميدان الأكثر أهمية لسيادة العدالة هو السياسة[10]. كتب أرسطو يقول: «والعدالة السياسية ممكنة بين رجال يتشاركون في علاقات متبادلة، ويعيشـون حياة مشـتركة ويحكمهم في علاقاتهم قانون. والقانون يحكم في العلاقات والأعمال غير العادلة، حينما يأخذ الإنسان لنفسه أكثر مما يستحق من الخيرات، ويتحمل قدرًا أقل مما يجب من الأعباء. ولهذا لا نسمح لرجل أن يحكم، فما يحكم هو القانون، لأن الرجل يتصرف بموجب مصالحه الذاتية ويصبح طاغية»[11].

يقسّـم أرسـطو ما هو عادل سياسـيًا إلى صنفين، العادل بطبيعته والعادل عرفًا (أو قانونًا). ويتأثر التفسـير الأكثر انتشـارًا لتصور أرسطو للعادل بطبيعته بالتصورات الرواقية والمسيحية، والتصورات الحديثة عن القانون الطبيعي. وكلها تتعامل مع القانون الطبيعي كمعيار أبدي وثابت وشامل يمكّن الإنسان من الحكم على مدى عدالة النصوص القانونية. الحقيقة أن أرسـطو لم يقصد هذا، فالعادل بطبيعته يختلف عن تطورات هذا المفهوم في الفكر الرواقي وفي المسيحية، وفي نظريات العقد الاجتماعي لاحقًا. فقد كان لفكـرة العدل الطبيعي ورديفه العدل الإلهي دور مهم جدًا في تبلور الفكر السياسي والاجتماعي اللاحق منذ الرواقية.

لكن أرسـطو يعتبر ما هو عادل بطبيعته أمرًا متغيرًا، مثـل العادل عرفًا أو قانونًا. والفرق بينه وبين العادل عرفًا يكمن في أنه غير مرتبط بتقلّب تفكير البشر أو بأهوائهم. وقد قصد أرسـطو التفريق في ذلك بين العدالة وقواعد السـلوك الشائعة التي يعتبر خرقها ابتعادًا عن العدل. العادل بطبيعته يشير إلى الأمور التي

(10) انظر: ديفيد جونسـتون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة؛ 387 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012)، ص 102.

(11) Aristotle, «The Nicomachian Ethics,» 1134a, p. 1790.

نراعيها حتى في غياب مجموعة من القواعد والأعراف. وهي متغيرة كما تتغير الأشـياء الطبيعية، لكنها لا تتغير بمجرد اتفاق البشر على قواعد مخالفة لها، أو بتغير أهوائهم ومصالحهم.

العدالة القانونية هي ما يتفق عليه النـاس قانونيًا، وما يجري عليه الاتفاق أو العرف. أمّا العدالـة الطبيعية، فهي أقرب إلى الفعل الناجم عن أحكام خلقية تدفع إلى رفض الرذيلة، والمسـاهمة فـي أعمال تدفع الاعتـداء أو الجريمة، وتساهم في إسعاد البشر. هذا بينما العدل العرفي ليس بالضرورة عادلًا بطبيعته؛ فكل قانون هو عادل لأننا نتفق على أننا نعتبر ما ينتج من التشـريع عادلًا، لكن القانون يصبح عادلًا فعلًا عندما يصاغ ببراعة وعناية وتعقّل. وتظهر التناقضات بين القانون والعدالة عندما يفتقر النظام السياسي إلى الخاصية الأساسية، وهي بالتحديد العيش المشترك بين أشخاص أحرار ومتسـاوين نسبيًا (أي نسبة إلى المعيار المتّفَق عليه، كما أسـلفنا). فالعدالة هي القواعد اللازمة لعيش مشترك يجمع أفرادًا أحرارًا ومتساوين. ومن دون هذا لا تعني العدالة كنظام حياة شيئًا، فنعود القهقرى إلى معانيها كلفظ، ودلالاتهـا المتعلقة بالتعامل بالمثل. ويؤكد أرسطو أن فعل الإنسـان الحر فقط هو الذي يُعتبر فعلًا عادلًا أو غير عادل، أمّا فعل الإنسـان غير الحر فلا تنطبق عليه صفة العدالة أو غير العدالة، إلّا حدوثًا وبشكل مفارق (incident, contingent).

هذه العناصر تظل في رأينا ثابتة كأطر للعدالة السياسية. وما يتغير هو توسع الفئة التي ينطبق عليها هذا التعريف، وتوسّع التعريف ذاته، وأقصد تعريف الذوات التي تنطبق عليهم (بتوسّـعهم من جماعة الرجال الأحرار الذين يحكمهم قانون إلى فئات أوسع، مثل المواطنين، ثم المواطنين والمواطنات في دولة وطنية).

يناقش أرسطو في كتابه السياسة موقف أفلاطون في الجمهورية بأنه يجب أن يكون الحكم اختصاصًا دائمًا لفئة معيّنة، مثل بقية الوظائف في المجتمع، بما يماثل توزيع الوظائف على أعضاء الجسد الإنسـاني. ويكتب، مقتربًا من فكرة السياسة كشأن عمومي ومؤسّسًـا لها نظريًا، لكن المهم هنا أنه يبني الفكرة على فكرة التبادلية التي تطرّق إليها في كتاب الأخلاق: «لهذا فإن خلاص الدول يكون

في مبدأ التبادلية، كما سبق أن نبهت في كتاب الأخلاق. يجب الحفاظ على هذا المبدأ حتى بين المتساوين والأحرار، لأنه لا يمكنهم أن يحكموا جميعًا في الوقت ذاته، ويجب أن يتغيروا في نهاية العام، أو في نهاية مدة أخرى، أو يكون شكل من أشكال التتابع (التوارث)... وهذا لا يتحقق بالمساواة الطبيعية التي يتمتع بها كل المواطنين، وفي الوقت ذاته فإن العدالة تتطلّب أن يكون لكل الناس على حدٍ سواء حق مشترك في ممارسة الحكم (أكان هذا الأمر جيدًا أم سيئًا). في مثل هذه الحالات ينبغي أن تُبذل محاولة لمحاكاة الاختلاف الموجود في الأصل بين الناس، وذلك بالتناوب على ممارسة الحكم، وكذلك الخضوع للحكم بين الأشخاص المتساوين. من هنا سوف يوجد على الدوام بعض الأشخاص الذين يكونون في موقع الحكم بينما يخضع آخرون للحكم، وسوف يحصل أن يخضع حكام زمن معيّن لحكام زمن آخر الأشخاص»[12].

طبعًا، ليس المقصود هنا تداول السلطة، بل رفض فكرة أن الحكم اختصاص مقصور على فئة دون غيرها، وتأكيد أن الحكام قد يصبحون محكومين، والمحكومون قد يصبحون حكامًا، وأن السياسة في جوهرها شأن عمومي. والناس يتساوون عمومًا، أمّا الاختلاف بين الناس فمتغير، وتُستنتج منه ضرورة تغيير الحكام، وليس ثباتهم في مواقعهم كأنّ الحكم صفة طبيعية في البشر تقابلها صفة طبيعية أخرى في المحكومين. وافتراض الفروق الاجتماعية كفروق طبيعية هو الأساس الفلسفي للتراتبية الأرستقراطية الطابع، التي تركت آثارها برأينا في العنصرية عبر العصور، لكنها انحرفت عبر عصور طويلة من الارستقراطية بالنسب العائلي السلالي داخل المجتمعات لتصل إلى التفسير الطبيعي العرقي للاختلاف بين البشر، ومن النخبوية الفكرية التي بدأ بها بعض تعليلات حكم القلة الأرستقراطية لتصل إلى الانتخاب الطبيعي في بعض نظريات القرنين التاسع عشر والعشرين.

يطرح أرسطو نظريته في العدالة في إطار فهمه للفضائل الإنسانية. ويعتمد

---

(12) Aristotle: «Politics, II,» 1261 a.2, in: *The Complete Works of Aristotle*, vol. 1, p. 2001.

مفهوم العدالة عنـده على الإنصاف في توزيع الخيـرات والأعباء بين الأفراد، وعلـى التعامل بالمثل. والتعامل بالمثل هو المنهـج الذي بموجبه يُحكم على عدالة التوزيع وعدالـة التصحيح[13]، لكن التعامل بالمثـل ليس مرادفًا لما هو عادل، فـلا يمكن مثلًا أن يكون التعامل بين مسـؤول ومواطـن بالضرب كردّ على الضـرب من أي من الطرفيـن. وعندما يقوم واقع هرمـي غير متكافئ لا تكون العدالة تعاملًا بالمثل، بل تجري مناقشـة فكرة التعامل بالمثل (وهي في صميم نظرية العدالة عند أرسـطو) بناء على ارتباط «الحقوق والواجبات» في بيئة المواطن، وبناء على منزلته الاجتماعيـة، والطبقة التي ينتمي إليها. التعامل بالمثل ليس تبادلًا لأشياء ذات قيمة متساوية حسابيًا، وإنما هو منسوب إلى عدم المساواة بين الأشـخاص؛ فهو تبادل عادل إذا كانت الأشياء المتبادلة تتناسب مع الاسـتحقاقات أو المؤهلات، أي مسـاهمة الأطراف في عملية التبادل. إن المفهوم الجوهري وغير المشـروط للعدالة لا ينطبق إلّا على علاقات التبادل المتناسب بين أشخاص متساوين نسبيًا[14].

هل يعني هذا أن العدالة هي التفاوت، وبالتالي فقدان معنى الكلمة تمامًا، وتحولها إلى مجـرّد تعبير عن علاقات غير متسـاوية بين القوى السـائدة في مجتمع مـن المجتمعات؟ إذا صح ذلك، فلن يكون تاليًـا ثمة فرق بين العدالة والظلم؛ هذا ما يعتقـده بعضهم. وهذه مقولة عدميـة معروفة نجدها عند أحد متحاوري جمهوريـة أفلاطون، ويصوغها نيتشـه أيضًا مـن جديد في أصول القيم وما وراء الخير والشـر لتلائم التعبير عن أزمـات الحداثة. تصبح العدالة هنا مجرد انعكاس لعلاقات القـوى القائمة اجتماعيًا. وهي في تحليل آخر بنية فوقية، وأداة في تبرير النظام السياسـي أو الطبقي القائم وتكريسـه (مثلما هو مفهـوم الأيديولوجيا عند ماركس)، ومن هنا تصبـح العدالة إمّا غير ممكنة في نقد للحداثة، وإمّا ممكنة في نقد آخر إذا أُلغي التقسـيم الطبقي، وحتى تقسيم العمل، وتحقّقت المساواة المطلقة والكاملة، ومعها الحرية.

---

(13) Aristotle, «Politics, II,» p. 88.

(14) جونستون، ص 90-91.

لكن لا، هذا ليس صحيحًا؛ فالعدالة ليست التفاوت ذاته، ولا هي إلغاءه، بل هي قائمة فيه، أو للدقة إذا أردنا استخدام فهم أكثر حداثة، هي قدرة الإنسان على الإحساس بالعدالة حتى في النظم التي تتضمن تفاوتًا، بحيث تتضمن الصيرورة التاريخية صراعًا دائمًا مع مظاهر الظلم في هذا التفاوت.

كانت البداية تاريخيًا ممكنة فقط لأن التفاوت يشمل تساوي الشيء بذاته، كما أن العدالة في التفاوت تعني نظامًا ما من العلاقات التبادلية غير المتساوية، ولكن المحددة بين غير متساوين. والعدالة كانت بدايةً قائمة في هذا التساوي بين المتساوين، وفي عدم تساوي الأشياء المختلفة ولكن من خلال نظام ما يحدد نوعًا من التبادلية يمكن توقّعه، ولكن من هنا انطلق تطور العدالة إلى آفاق أرحب.

لا تفقد العدالة معناها، وإنما يبدأ كل تساوٍ بتساوي الشيء مع ذاته. فإذا قلنا ليس هناك مساواة بين الأحرار والعبيد، فهذا يعني غياب العدالة في عصرنا، ولكنه لا يعني غياب أي استخدام للفظ العدالة في ذلك العصر يميّزه من الظلم بقدر ما يعني أن دلالتها كانت مختلفة؛ لأن غياب العدالة بشكل مطلق وضياع حسها عند البشر يعنيان غياب المساواة بين الأحرار والأحرار، وبين العبيد والعبيد. وسياق المفهوم التاريخي في حينه هو تساوي الأحرار مع ذاتهم، وتساوي العبيد مع ذاتهم، وليس تساوي العبيد والأحرار؛ فهي لا يمكن أن تعني غياب أي تساوٍ بين الأحرار أنفسهم. وفي ما يتعلق بإدارة الشأن العام مثلًا، كانت الديمقراطية الأثينية تعني مساواة المواطنين مع ذاتهم، وهذا يعني مساواة في العضوية السياسية في الجماعة، أي داخل فئة المواطنين، وهذه كانت العدالة، ولكن من منظورنا المعاصر للعدالة، لم يكن تعريف المواطن نفسه عادلًا، وهذا ما لم يكن ممكنًا أن يخطر للأثينيين على بال. والحقيقة أن المواطن في حينه لم يَعنِ ما نعنيه اليوم بالمواطن، فهو ليس الفرد في علاقته بالدولة، بل هو عضو في الجماعة، بحيث تُشتقّ حقوقه وواجباته من هذه العضوية. لم يكن ثمة حقوق وواجبات لصيقة بالإنسان الفرد بما هو فرد مولود في كيان سياسي، بل كانت امتيازاته وواجباته مشتقة من انتمائه إلى فئة محددة،

قبيلة، طبقة، مواطني مدينة... وقد توسّعت شمولية مفهوم المواطن ليصبح هذا المفهوم أكثر ارتباطًا بالفرد والحقوق والواجبات، ويتوسع ليشمل أفرادًا كان يقصيهم، فاختلف معناه أيضًا؛ ففئة المواطنين في حينه لم تشمل المرأة، وطبعًا لم تشمل السكان الذين لا يملكون شيئًا، ولم تشمل العبيد.

هنالك إذًا دلالة تميّز العدالة، وتجعل حدسها والإحساس بها ممكنين. وهي ليست مجرد انعكاس لموازين القوى كما ذهب نيتشه، وتبعه في ذلك مزاج المفكرين ما بعد الحداثيين. فموازين القوة تتحكم في ممارستها، وكذلك في شموليتها. ولا هي أيديولوجيا وبنية فوقية تعكسان البنية الاقتصادية للمجتمع فحسب، فالعدالة تحمل في داخلها عبر التطور التاريخي دائمًا فكرة التساوي والتعادل، على الرغم من التقلبات التاريخية وتوسّع وتضيّق المعنى الذي تعرضت له، وإلّا فإنها لا تختلف عن الظلم أو الجور. إنها تحمل دائمًا معنى ما يفترض أن يتماثل، ويتناظر، ويعتدل، ويتلاءم مع ما يفترض أنه صحيح في الحكم على الأشياء. ولكنها ليست أيضًا مثالًا مطلقًا، ونموذجًا مجردًا يمكن تنفيذه مثل خطة كونية على المجتمعات بحيث لا تأخذ بعين الاعتبار الطبيعة البشرية ذاتها، بل هي حكم أخلاقي ناجم عن إحساس بها ويتدخل في النظام السياسي والاجتماعي. وقد عنى هذا في تطبيقه على المجتمع ما هو عكس الظلم والجور، باعتبار الأخير خرقًا لما هو حق بحسب العرف السائد عمومًا، أو بموجب العدل الطبيعي (وهو معرفة ما هو صحيح في سلوك الإنسان، بغضّ النظر هل وُجد عرف أو قانون أم لم يوجد)، أو بموجب الإرادة الإلهية، وهذا هو الأهم في مراحل تاريخية محددة يهمين فيها الفكر الديني، ويحتل محله الحق الطبيعي في الفكر الحديث. والحق الطبيعي في رأينا هو علمنة للحق الإلهي يشترك معه بوجود تصور لعدل متجاوز للواقع أو سابق عليه. وجوهره استخدام مفهوم حالة الطبيعة لتقرير حالة المساواة والعدالة المنقوشة في «جبلّة» الإنسان الطبيعية الأولى. وهذا هو جوهر المفهوم الروسوي [نسبة إلى روسو]، كما هو مضمون الراية الفكرية العظيمة التي رفعها عمر بن الخطاب: «متى استعبدتم

الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا». فقد كانت راية الخطاب «حادثًا» في زمان بداية العصور الوسطى، وتتجاوز مفاهيم العدالة في زمنها. وطبعًا لا علاقة لهذه الحرية الطبيعية التي يولد معها الإنسان في رأي عمر بمفهوم الحرية كقيمة؛ فالإنسان في رأينا لا يولد حرًا. الحرية التي نقصدها، وهي التي سوف تدخل لاحقًا في مفهوم العدالة، لا تولد مع الإنسان، بل هي حرية تُكتسب الحاجة إليها بالوعي، وتُطبّق اجتماعيًا وسياسيًا، ولا تمارسها الكائنات الحية طبيعيًا. فالعصفور ليس حرًا، خلافًا لما يظهر في الاستعارات الأدبية، وكذلك لا يولد الإنسان حرًا، وما كلام عمر بن الخطاب إلّا استعارة، أو فرضية معيارية الطابع من نوع فرضيات الحالة الطبيعية في نظريات العقد الاجتماعي.

مشكلة التصورين النيتشوي والمابعد حداثي من جهة، والماركسي من جهة أخرى، هي في عدم أخذهما بجدية أن أصل العدالة كمعطى موضوعي (طبيعي أو إلهي) يعتمد على وجود حس أخلاقي بالعدالة لدى جزء من الناس على الأقل، ممّن يمكننا أن نسمّيهم أحرارًا ينفرون ممّا هو غير عادل، وهؤلاء هم الذين يتصورون العدل الطبيعي، ولكنهم يقصرونه على تصورهم هم، ويقطعون صلته بتصوراتهم الخلقية الذاتية. لذلك، ما زلت أعتقد أن عدم وجود «علم أخلاق» لدى فكر محدد يحجب عن هذا الفكر إمكانية أن يتحول إلى فلسفة سياسية فعلًا.

كما يبدو لنا بمنظور تاريخي، ربما كان «علم الأخلاق» دافع المعتزلة الذين سمّوا أنفسهم أهل العدل والتوحيد، إلى المساواة بين الله والحق، وبين الله والعدل، بصفة الأخير قيمة إلهية عظمى. وهو تمييز غير متعلق بالفصل بين نظامي حكم، العادل والمستبد. فالعدالة ليست مسألة نظام حكم في الحضارة الإسلامية، بل هي صفة يُتَّسَم بها في سلوك الحكام والمحكومين، أو لا يُتَّسَم بها. ولا ترتبط بنظام حكم من نوع معيّن. هنا ظهرت الأخلاق سمة خلقية لا في نظر المحلل فحسب، بل هي سمة خلقية سلوكية منفصلة عن نظام الحكم ومشخصنة في الحاكم والمحكوم وسلوكهما.

تأصّل هذا المفهوم، دلالةً وقيمةً في وقت واحد، في الخبرة الإسلامية

«المثالية» للاجتماع الإسلامي مع الحكم، وهي الخبرة التي يلخصها مبدأ «العدل أساس الملْك»، «ولو دامت لغيرك لما انتهت إليك»؛ فمما لا ريب فيه أن العدل هو القيمة العليا للتصور المثالي الإسلامي للملْك، إلى درجة أن هذا الفهم قُبل فيها باعتبار السوية في الظلم عدالة، لأن ليس لديه تعريف موجب للعدالة، فهي تتعلق بالاستقامة والسوية وتصور العدالة بإحقاق الحق، من دون تعريف موجب للحقوق.

العدالة في الله جوهر حتمي، تمامًا مثل التوحيد. وهي في الإنسان قيمة أخلاقية تقوم على الحرية؛ فالله عادل بطبيعته وجوهره (وليس لأنه لا يمكنه أن يكون غير عادل، بل لأنه هو قيمة العدل المطلقة)، أمّا الإنسان، فليس عادلًا بطبيعته، بل في خياراته، ويمكنه أن يكون ظالمًا، ومن هنا الحق في محاسبته. إن ضرورة التوحيد والعدل وتلازمهما هما ما يجعلان مفهوم الحرية إنسانيًا غيرَ منطبق على الله. وإن الظلم المتناقض مع طبيعة الله هو الذي يجعلنا نرى الإنسان حرًا قادرًا على اتخاذ القرار بين العدل والظلم.

لا شك أن الخلاف الكلامي بين القدرية والجبرية والمرجئة، وتطويره عند المعتزلة والحنابلة والأشعرية لاحقًا، كان صراعًا سياسيًا. أمّا فلسفيًا، فهو خلاف على مصطلحات لا يشترك المتخاصمون في تعريفها؛ فلا شك أن فهم كلية القدرة الإلهية تجعل الحنابلة يكفّرون من يجرؤ على القول بأن ليس في إمكان الله أن يدفع الإنسان إلى فعل الظلم، لأنه لا يمكن أن يصدر عنه ظلم، في حين أن التعامل مع الله كمطلق العدل ومطلق القدرة يمنع من طرح هذه الأسئلة، وتمكّن المعتزلة من نقل النقاش من الميتافيزيقا واللاهوت إلى الأخلاق، ولكن الناحية القيمية لم تقتصر على المعتزلة؛ إذ اعتقد عدد من السلف من أهل السنّة بقيمة العدل من زاوية أنه حيث ساد العدل فثمة شرع الله (كما وضعها ابن القيم)، أو كما نجدها عند ابن تيمية، ويحتاج كثُر من مقلّدي هذا العالِم إلى وقت لهضمها: «إن العدل واجب لكل أحد على كل أحد في كل حال، والظلم محرّمٌ مطلقًا لا يباحُ بحال». وهو لا يقصر ذلك على تطبيق الشريعة، بل قال أيضًا: «وأمورُ الناس تستقيمُ في الدنيا مع العدل الذي

فيه الاشتراكُ في أنواع الإثم، أكثر مما تستقيمُ مع الظلم في الحقوق، وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل: إن الله يقيمُ الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وان كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: 'ليس ذنب أسرعَ عقوبة في الدنيا من البغي وقطيعة الرحم'، فالباغي يُصرع في الدنيا وإن كان مغفورًا له مرحومًا في الآخرة... وذلك أن العدل نظام كل شيء. فإذا أقيم أمرُ الدنيا بعدل، قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خَلاق، ومتى لم تقم بعدل، لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزى به في الآخرة»[15].

في هذا التصور، كانت تتردد فكرة أن الحكم قد يدوم مع الكفر لكنه لا يدوم مع الظلم. وما زالت حتى الآن تتردد أصداء الحكاية التيمورية الشهيرة عن التفضيل بين حاكم كافر عادل وحاكم ظالم مسلم لمصلحة تفضيل الكافر العادل. وجوهر ذلك أن العدل يحقق أحد أهم مصالح الدِّين وكلياته التي هي مصالح الاجتماع نفسه. وقد كمن فهمٌ مقاصدي مبكر في هذا الفهم يتجاوز حدود الوسائل والقياسات قبل أن يصاغ فقهيًا في المدرسة المقاصدية، ولا سيما لدى ألمعها، الشاطبي الذي أعطاها مداها، مع أنه تبقى للمقاصدية حدودها وتناقضاتها إن لم تتلقح بالمفاهيم الحديثة. وفي تاريخ السرديات الإسلامية الكلاسيكية لِلتاريخ الإسلامي يحضر عدل الخليفة والحاكم كقيمة عليا باستمرار، وتُضرب الأمثلة «المناقبية» به، وتضطلع بدور مهم في تقييم دور الخليفة أو الحاكم.

يقول ابن تيمية إن العدل في الدنيا ممكن في ظل حكومة غير مسلمة؛ ففي ظل حكومة عادلة، ولو كانت غير مسلمة، تستقيم أمور الناس في الدنيا أكثر مما تستقيم في ظل حكومة ظالمة، ولو كانت مسلمة. والعدل (نعم حتى العدل الإلهي) قائم في الأولى أكثر ممّا هو قائم في الثانية، أمّا الإيمان فغير كاف لإقامة

---

(15) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: «الحسبة،» في: مجموع الفتاوى، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، 21 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، مج 16، ج 28، ص 68.

العدل في الدنيا، ولا يقال عن صاحبه أنه عادل إلّا إذا كان عادلًا فعلًا، وهذه صفة قد يستحقها غير المؤمنين، أمّا المؤمن فيجازى على إيمانه في الآخرة.

لكن العدل الذي يقصده ابـــن تيمية هنا هو المقصود فـــي الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[16]. ونحن نعتقد أنه يقترب من أحد مفهومين للعدل، إمّا أخلاقي وإمّا إجرائي؛ إذ لا مضمون جوهريًا عنده في حالة دولة الإسلام ســوى حكم الشريعة كما يفهمه. وهو يفترض أن العدل ممكن عند حاكم غير مسلم، أي مـــن دون حكم الشـــريعة، ومعنى أن العدل ممكن عند حاكم غير مســـلم هو أن العدل لا يتطلّب تطبيق الشـــريعة، وبالتالي ليس عنده مضمون موحّد للعدل. وهو لا يعني بالضرورة المســـاواة مثلًا، وإلّا تعذّر علينا التوفيـــق بين موقفه هذا وإصراره على رفض أي نوع من المســـاواة لأهل الذمّة، ومنعهم من إظهار دينهم، واعتبـــار إذلالهم متوافقًا مع العدل كما يقتبس الخليفة عمر بن الخطاب في قولـــه: «وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول أذلوهم ولا تظلموهم»[17]. العدالة هنا لا تعني المســـاواة، بل تقتضي عدم المساواة بين المســـلم وغير المســـلم. ونحن نرى ذلك على طول الجزء المسمّى «السياسة الشرعية» في مجمع الفتاوى.

يمكن مناقشة هذا الأمر في مجلدات. ولن تنفع الاقتباسات كلها من دون فهم الفرق في الموقف؛ فثمة فرق جوهري بين أن يؤمن الإنســـان بقيمة العدالة التي يمكنه تحديدها أخلاقيًا، وبأنه إذا ســـادت ساد شرع الله من جهة، وبين أن يؤمن الإنســـان بتفسير معيّن لشرع الله وأنه إذا ســـاد هذا التفسير تكون العدالة، من دون تعريف أخلاقي قيمي للعدالة ســـابق على هذه التفســـيرات. هذا فرق جوهري بين مواقف ولا يُحَلّ بالنقاش مهما يطُل، ومهما يُسكَب عليه من مداد. ونحن لا نعتقد أن ابن تيمية كان في وارد وضع تعريفـــات معيارية للعدالة، أو وضع نظرية في العدالة.

---

(16) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 58.

(17) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: «السياســـة الشـــرعية،» في: مجموع الفتاوى، مج 16، ج 28، ص 286.

تكمن الثورة التي أحدثها الفكر الحديث منـــذ نظريات العقد الاجتماعي في: **أولًا**، رفض فكرة وجود لامســـاواة طبيعية بين البشر تُبرر الفرق بين حاكم ومحكوم بها وحدهـــا، وقد رأينا أصل هـــذا الموقف في الفكـــر اليوناني عند أرســـطو مثلًا؛ **ثانيًا**، في تخيّل المساواة بين مختلفين، وليس فقط بين متساوين؛ **ثالثًا**، في القدرة على رؤية فكرة الإنســـان كمرجعية لفكرة العدالة، ومفادها أن البشـــر متســـاوون بطبيعتهم، وأن الفروق الطبيعية بين البشـــر لا تؤسس لجعل بعضهم أحرارًا وبعضهم الآخـــر عبيدًا، وهذا ما لا نجده عند أرســـطو، ونجد بدايتـــه في الفكر الرواقـــي الذي أبقى للإنســـانية فكرة الأخـــلاق الكونية التي جسدتها مقولة زينون أن «البشر إخوة في الإنسانية» أربعة قرون قبل المسيحية، ثم في المسيحية ذاتها.

تاريخيًـــا، تفاعلت فكرة المســـاواة الطبيعية بين البشـــر مـــع فكرة الحرية وتأسيس اجتماع مدني يُتساوى فيه بالاجتماع السياســـي، أو بالمواطَنة. ولكن هـــذا التفاعل لم يُمنح الاهتمـــام الكافي؛ فقد بدت فكرة المســـاواة متنافرة مع فكرة الحرية في الأيديولوجيات، ولكن الحرية هـــي بدايةً عكس العبودية، أي عكس عدم المساواة بين البشر. والمســـاواة الطبيعية بين البشر تعني أن الطبيعة لا تبرر أن يكون إنسان ســـيدًا والآخر عبدًا. وإن النضال ضد الظلم عبر التاريخ هو الذي حوّل العدل من فضيلة إلى مجموعة حقوق منصوص عليها؛ وما لبث أن حوّل الحرية من نقيض مجرد للعبوديـــة، بمعنى أن الحر هو رجل لا يملكه رجل آخر[18]، إلى حرية موجبة ذات مضمون يتجاوز نقض العبودية في مواطني المدن في العصر الوســـيط، ثم إلى حرية التعاقد في عقود قوانين الســـوق، إلى «حريات سياسية» يملكها رجال ونساء في مفهوم المواطَنة المعاصر.

وإذا كانت فكرة المحكومين والحاكمين بالطبيعة مرفوضة عند أرســـطو، فإن تصور المساواة الطبيعية بين البشـــر لم يكن بدوره حديثًا بالكامل، ولا هو فكرة علمانية قائمة بذاتها منذ نظريات العقد الاجتماعي، بل علمنة لفكرة دينية

(18) الحديث في شؤون الحرية والتحرر ظل لفترة طويلة يتناول الرجال فقط. من هنا، ليس من قبيل المصادفة أن نكتب «رجل» وليس «إنسان».

متعلقة بتساوي المؤمنين أمام الله مع صعود المسيحية في صراع مع اللاهوت العبري القديم.

حتى هذه الفكرة الدينية المتعلقة بـ«الإنسان كإنسان»، لم تكن أيضًا دينية خالصة، بل نتاج تطوّر تاريخي طويل. العدالة في التوراة (أو كما يسمّيها المسيحيون العهد القديم، والمقصود العهد القديم بين الله وشعبه) لا تخرج عن سياق العصور القديمة عمومًا، فهي عدالة تنطبق على شعب، أكان هذا الشعب إثنية أم طائفة دينية أم غير ذلك. أمّا في العلاقة بالشعوب الأخرى جماعةً وأفرادًا، فلا تسود العدالة، ولا حتى التعامل الأخلاقي، وإنما يسود الصراع وشرعة القتل، ويسود الغدر والخداع المتاحان في الحروب عمومًا. وإن دلالة «دار الحرب»، بمعنى قانون الحرب الذي يسود مع «الآخرين»، وردت أولًا وقبل كل شيء في التعامل مع غير اليهود في التوراة من الكنعانيين والفلسطينيين والعماليق. ولست بحاجة إلى تقديم اقتباسات بشأن تبرير إبادة الشعوب في التوراة كأمر إلهي، وحتى قتل من يرفض المشاركة فيها من شعب «يهوه» نفسه.

في السياق المتوسطي، بدأ هذا الموقف بالتغيّر عند زينون، مؤسس المذهب الرواقي، ثم بالتطلعات التوسعية للإمبراطورية الرومانية، وتمثّله تنظيرات سيسرو (شيشرون بالترجمة العربية) الذي يجعل تعريف الكائن البشري شاملًا للبشر عمومًا، وهو ارتفاعهم كبشر عن مملكة الحيوان بملَكة العقل، والقدرة على التفكير والاستدلال المنطقي من دون أن تكون لديهم مساواة في هذه الملَكة، وكذلك في مجال الفضيلة. وهذا يعني أن التساوي الطبيعي بين البشر لا يعني التساوي بملَكة العقل والفضيلة، وهذا ما يرفع بعضهم فوق بعض عند أرسطو أيضًا، ولكن كما يؤكد سيسرو، «ما من شخص، بغضّ النظر عن الأمّة التي ينتمي إليها، لا يستطيع الوصول إلى المستوى المطلوب من الفضيلة إذا تلقّى مساعدة من مرشد ما»[19]، أي إن التهذيب والتعليم يمكنهما أن يساعدا الإنسان على تجاوز الفروق في العقل والفضيلة. لقد قال هذا قبل عصر التنوير الأوروبي بقرون عديدة. وطبقًا لذلك، فإن العدالة متعلقة بالتعامل مع البشر

---

(19) جونستون، ص 122.

لأنهم جميعًا (وليس المواطنــون فقط) قادرون على اكتســاب مفهوم العدالة. ويقول سيســرو: «نحن مجبرون بطبيعتنا على أن نكون عادلين في تعاملاتنا مع الآخرين، بغضّ النظر عمّا إذا كنا نشترك معهم في رابطة سياسية أو هوية، وهم بدورهم مجبرون أيضًا علــى أن يكونوا عادلين معنا من ناحية أخرى»[20]. وهذا فكر إمبراطوري روماني يخرج عن حدود المدينة/ الدولة، ويتعارض مع فكرة شعب الله المختار طبعًا، ويناقض فكر أرســطو وفكر زينون أيضًا. فالعدالة عند الأخير، وفي الفكر الرواقي نفسه، هي عدالة داخل المدينة/ الدولة.

تأثر القانــون الروماني بوجهة النظر الإمبراطوريــة العابرة للقوميات هذه. كما تداخل لاحقًا في تعاليم المسيح المتحررة من اليهودية والمتعلقة بالإنسان كإنسان، ونحن نجدها بشكل خاص في كتاب ملخصات تشريعية مختارة الذي أُلِّف خلال فترة حكم الإمبراطور البيزنطي جســتنيان في القرن السادس. ومن هذه الناحية، يمكن اعتبار الكنيسة المســيحية وارثة للإمبراطورية الرومانية في سعيها الديني للخلاص العالمي باعتباره من نصيب كل إنسان، بغضّ النظر عن هويته أو منزلته الاجتماعية. وهو يشــدد تحديدًا على الفقراء والمنبوذين. هذا هو المنبع الرئيس لمفهوم العدالة العالمية النطاق في الفلسفة السياسية الحديثة. ولا علاقة، بالضرورة، بين فكرة أن العدالة طبيعية وبين شــمولية العدالة جميع البشر، فشــمولية العدالة في المسيحية والإســلام تنجم عن عدالة إلهية لا عن الطبيعة. كما أن التساوي بين البشــر في العقيدتين هو تساوٍ إلهي المصدر، لأن الله اختار أن يخلق البشر على صورته ومثاله. وعلى أي حال، فإن الحق الطبيعي والعدالة الإلهية يتساويان عند منظّري التنوير الأوائل، ومنهم جون لوك.

ثانيًا: أفكار بشأن العدالة في الحداثة

نجد في بداية الحداثة أن هوبز يبدأ الحالة الطبيعية في فكرة المساواة بين أي فرد مفترض وأي فــرد آخر، وأن العقد الاجتماعي لا يكــون ممكنًا إلّا إذا كان كل فردٍ مســتعدًا للاعتراف بأن جميع الناس مساوون له بطبيعته. هنا ينتقد

---

(20) جونستون، ص 123.

هوبز أرسطو مباشــرة؛ فقد اعتبر أرسطو أن القدرة على التفكير والنطق مشتركة بين جميع البشر، لكن الفرق بينهم في الدرجة كبير وشاسع إلى درجة تبرير أن يكون العبد عبدًا بالطبيعة والسيّد ســيّدًا. هذا عند الفيلسوف نفسه الذي رفض أن يكون الحاكم حاكمًا بالطبيعة، والمحكــوم محكومًا. لذلك اعتبر هوبز هذا التنظير مناقضًا لفلسفة أرسطو ذاتها وللتجربة، فلا توجد فروق كبيرة إلى درجة تعلل أن من غير الممكن لبعضهم إلّا أن يكــون محكومًا وأن من غير الممكن لبعض آخر من الأذكياء إلّا أن يكون حاكمًا[21].

انطلقت نظريات العقد الاجتماعي من الفكرة التي تقول إن البشر متساوون في الطبيعة والعقل والقدرات نسبيًا، وإن هذا التساوي يؤهلهم للعيش في حالة حرب أو حالة سلام، بحســب زاوية نظر المفكر، وإن هذا يؤدي إلى دخولهم في حالة تعاقــد، لمنع حالة الحرب كقاعدة قائمة فــي حالة الطبيعة عند هوبز، وذلك عبر تأســيس دولة مطلقة الصلاحيات بواسطة العقد الاجتماعي، ولمنع حالة الحرب كاستثناء في دولة محددة الصلاحيات ناجمة عن عقد عند لوك.

فكرة العدل هنا ما زالت منفصلة عن الحقــوق؛ فمن العدل مثلًا أن تُلغى حالة الحرب السائدة في الطبيعة قبل تنظيم المجتمعات، والناجمة عن تساوي القدرات والحاجات ورغبة البشر في تلبية حاجاتهم من دون أخذ الآخرين بعين الاعتبار. ومن العدالة أن تقوم دولة تحقّق السلم، ولكن هذا لا يعني بالضرورة حصــول المواطنين على حقــوق معيّنة؛ فالعدالــة هنا تعنــي أن يفقد الجميع حقوقهم بالتســاوي لمصلحة الدولة، التي تصبح مصــدر الحقوق، والمحظور

---

(21) Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited by A. P. Martinich and Brian Battiste, Broadview Editions, Rev. ed. (Peterborough, Ont.; Buffalo; NY: Broadview Press, 2011), chap. 13, p. 123.

يقول هوبز عن حالة البشر الطبيعية: «جعلت الطبيعة البشر متساوين في ملَكات الجسد والفكر، بحيث إنه وجد شخص متفوق جســديًا بصورة واضحة، أو متمتع بفكر أسرع من سواه، غير أن الفارق بيــن رجل وآخر ليس كبيرًا إلــى درجة أن يزعم أحدهم لنفســه أي فائدة لا يقدر آخــر أن يطالب بها بالقدر نفســه...» انظر: توماس هوبز، اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياســية لســلطة الدولة، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشــرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد (بيروت: دار الفارابي؛ أبو ظبي: دار كلمة، 2011)، ص 131.

والمتاح، منذ تلك اللحظة. وتعني العدالة هنا انصياع الناس للعقد الذي وقّعوه، وما الظلم إلّا خرقه.

انقسمت المدارس الفلسفية بشأن العدالة بين فكر استند إلى هيوم وطوّره بنثام، وهو يتعامل مع العدالة من منطلق ما يأتي بالسعادة لأكبر عدد من البشر، وبالتالي اعتمادها على فكرة المنفعة، في مقابل كانْط الذي يرى أن فكرة المنفعة أو السعي إلى تحقيق السعادة لا تصلح لتأسيس الأخلاق، وبالتالي العدالة. ويعتبر كانْط أن أساس الأخلاق هو الحرية التي تقوم عليها فكرة الواجب الأخلاقي. وهي فكرة العدالة نفسها التي تقوم على طاعة الإنسان لقانون شارك في سنِّه في نظرية هوبز للعقد الاجتماعي، مع الفرق أن الإنسان الأخلاقي الحر عند كانْط يتصرف وكأنه يسن قانونًا للمجتمع ككل، وهذا ما يمنع حالة الحرب لا قمع الدولة المطلقة.

سوف يحتاج الأمر إلى مرور وقت حتى تتبلور فكرة العدالة كمجموعة من الحقوق والواجبات، وتشكّل تقاطعًا، أو للدقة توازنًا، بين المنفعة والحرية، كما عُبِّر عنها في إعلان الاستقلال الأميركي، ثم في إعلان حقوق الإنسان الصادر عن الثورة الفرنسية.

يمكننا سرد تحوّلٍ تاريخيٍّ آخر يؤدي إلى توسيع مفهوم العدالة لتقوم على أساس المساواة الاجتماعية لا المساواة الطبيعية فقط، ولنحصل على مفهوم العدالة الاجتماعية الذي ينقسم إلى أنواع عديدة أهمها: توزيع الخيرات المادية بموجب الحاجات، وتوزيع الخيرات المادية بموجب الاستحقاق الذي يقاس بالكفاءة والمؤهلات، ومساهمة الإنسان في الخير العام في أيديولوجيات القرن التاسع عشر.

أخيرًا، وبنظرة شاملة بالغة التجريد، يمكن اعتبار القرن العشرين ساحة صراع أدت إلى التخلي عن هاتين الفكرتين القائمتين في أيديولوجيات القرن التاسع عشر، ومنها الشيوعية، ولكن لمصلحة القيم التي قامت عليها هذه الأيديولوجيات، وهي العدالة الاجتماعية، فما عاد ممكنًا في عصرنا أن يجري

التحدث عن العدالة من دون فكرة العدالة الاجتماعية القائمة على تقليص الهوة بين الغني والفقير عبر التساوي في الفرص، مضافًا إليه تصحيح الفجوات الاجتماعية الناجمة عن ذلك بواسطة تصحيح التوزيع من قبل الدولة، وبواسطة التنمية التي تمكّن فئات المجتمع المختلفة من الانطلاق من نقاط انطلاق متساوية نسبيًّا، أساسها الحرية في الخيارات إمكانياتٍ وفرصًا، وتمكين الناس من صوغ خياراتهم، وقد صيغت في هذا السياق مقولة «التنمية حرية».

في الإمكان أيضًا أن نتتبع تقليدًا آخر في تطور العدالة وهو مدى أخذ الحرية بعين الاعتبار كأحد مركّباتها، على الرغم من أن المعنى الأصلي لا يشتمل عليها إطلاقًا إلّا لناحية سياقها وتطبيقها في مجتمع من رجال أحرار (أي غير عبيد). فثمة تباين دلالي واضح بين مفهومي العدالة والحرية. وهذا لا يعني تناقضهما، بل يعني من الناحية التاريخية أن التطلع إلى المساواة، أو توقّعها، لم يتضمنا دائمًا التطلع إلى الحرية، مع أن الفكرتين تنطلقان من أساس هذا التفاعل في أن الحرية بدايةً هي نقيض التعبير الأقصى عن انعدام المساواة، ألا وهو العبودية. ومنذ تلك الفترة، ما من نضال من أجل المساواة إلّا وتضمّن فكرة الحرية، وما من أيديولوجيا مساواتية إلّا وقمعت الحرية حين وصلت إلى الحكم، لا لكونها مساواتية بل لأنها اعتبرت جهاز الدولة أداة لتطبيق مذهب أيديولوجي. وما لبث هذا الواقع أن تحوّل إلى مولِّد جديد لفكرة الحرية.

يمكن القول إن في شأن مركّب المساواة والحرية، أكد اليسار في القرنين التاسع عشر والعشرين مبدأ المساواة، في حين أكدت الليبرالية مبدأ الحرية. وحصلت تنوعات داخل كل معسكر بهذا الشأن بموجب رفع مستوى عنصر الحرية أو عنصر المساواة في طرحه. أمّا اليمين التقليدي، فهو في نظرنا ذلك المعسكر الذي حاول أن يقلص مركّبي العدالة هذين لمصلحة مفهوم أكثر تراتبية للعدالة لا تسري فيه المساواة أو الحرية على الجميع. ولكن حتى مفهوم اليمين تغيّر (وأصبح هنالك يمين ليبرالي، وحتى يمين اشتراكي في رأينا، وهذا يقع خارج ما يمكن معالجته في هذا المقام).

من هنا، أرى أن التحدي الفلسفي الكبير أصبح كامنًا في التوصل إلى

المعادلات التي تجمع بين الحرية ومبدأ المســاواة، بمعناه الذي يمكن تحقيقه في المجتمــع الحديث عبر الإنصاف في توزيع الخيــرات والمنافع. فالليبرالية الاقتصادية أثبتت أنها من دون تحديد لها بواســطة العدالة السياسية (أي عدالة الدولة) تُنتج اللامساواة، وقد تُنتج تقييدات الحريات الناجمة عن سعي الفئات الحاكمة إلى الحفــاظ عليها. واشــتراكية الدولة الواقعية أثبتــت أنها بحجب الحريات أدت أخيــرًا أيضًا إلى انعدام اللامســاواة، وفي حــالات أخرى إلى المساواة في الفقر، وهو أيضًا الذي نقل الفكر الغربي إلى نقد سيطرة أيديولوجيا أو مذهب ديني على الدولة، وتحويــل الدولة إلى أداة في فرضه على المجتمع ضد مبدأ الحرية الفردية.

من محاولات إيجاد المعادلة بين المساواة والحرية جاءت محاولات جون رولز المهمة في نقد النفعية والعودة الفلسفية إلى كانْط لتأسيس مبدأ أخلاقي في العدالة يكون أساسًا للعدالة السياســية التي حاول أن يضع قواعد نظرية لها في الدولة الديمقراطية، وذلك في كتابه **نظرية في العدالة** عام 1971، ثم كتابه **العدالة كإنصاف (إعادة صوغ)** عــام 2001، وهو الكتاب الذي حدد فيه مبدأي العدالة الأساسيين بما يلي: **أولًا** حق كل شــخص في حريات أساسية متساوية وكافية، في إطار نظــام من الحريات، **وثانيًا** تحديد اللامســاواة الاجتماعية والاقتصادية بشرطين، يتعلق أحدهما باللامساواة في الوظائف والمراكز، ويقضي بأن تكون متاحة للجميع بشروط مســاواة في فرص الوصول إليها؛ ويفيد الآخر بأن تكون ظواهر اللامســاواة محقّقة أكبر مصلحــة لأعضاء المجتمع فــي المواقع الدنيا بحسب موضوع المســاواة ذاته، مثل الدخل وغيره. وهذا يعني أن من «النماذج الرياضية» الممكنــة التي تصور عملية التوزيع يؤخــذ النموذج الذي تتحقق فيه أكبر فائدة ممكنة للفئات الأضعــف، ولكن من دون المس بقدرة المجتمع على التطور، لكي تزداد المنافع أو الخيرات التي يمكن توزيعها[22].

من هنــا أيضًا التقدير لرولز ونقده في آن عند أمارتيا سِــن وغيره. ينطلق

(22) John Rawls, *A Theory of Justice*, Rev. ed. (Cambridge, Ma: Belknap Press of Harvard University Press, 1999).

النقد في فهمه للعدالة الاجتماعية (توزيع المنافع أو الخيرات الأولية، مثل الحقوق والحريات والدخل المادي والشروط الاجتماعية التي يجب توافرها لتحقيق الكرامة الإنسانية، أو احترام الذات) من ضرورة التساوي في الإمكانات أو القدرات لا في الفرص فقط، وأيضًا من ضرورة أخذ حرية اختيار الإنسان لما يراه مهمًّا في حياته. فالتساوي في الفرص لا يفيد كثيرًا إذا لم تتساوَ إمكانات استغلالها كي يتسنّى تضييق الهوة بين الغني والفقير، وبين القوي والضعيف، ولا معنى للفرص المتساوية من دون حق الاختيار أيضًا[23].

من التساوي في الإمكانات ينطلق مفهوم التنمية البشرية كإحدى وظائف الدولة العادلة الحديثة الأساسية. والحرية والحقوق السياسية هي أيضًا من مقومات التساوي في الإمكانات التي تساهم في تأسيس العدالة. ويذهب أمارتيا سِن في اتجاه العدالة الاجتماعية بواسطة التحرر من قيود النظرية الاقتصادية الكلاسيكية المنطلقة من التوازن الكلي، واعتبار المصلحة الذاتية دافع الفرد في سلوكه، والاعتراف بدور أكبر للأخلاق في النظرية الاقتصادية والسياسات الاقتصادية[24].

كان توجّه رولز بالمجمل توجّهًا يعتمد على الأخلاق؛ فقد انطلق من الدولة كمجتمع من الأفراد الأحرار المتساوين المنخرطين في تعاون اجتماعي. والعدالة في حالتهم هي الإنصاف في توزيع المنافع في ما بينهم، وهي عدالة متعلقة بالبنية السياسية الأساسية للدولة. والشرط لهذا كله هو افتراض أن الأشخاص الأحرار يتمتعون بملَكتين أخلاقيتين: **الأولى** هي «الحس بالعدالة: وهي القدرة على التطبيق والعمل انطلاقًا من مبادئ العدالة السياسية التي تعيّن الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي»، **والثانية** هي القدرة على تكوين مفهوم للخير وحيازته، بحيث يمكن مراجعته ومتابعته كمجموعة

---

(23) انظر: أمارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون بالاشتراك مع مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010)، ص 337-349. أصدر سِن هذا الكتاب عام 2009، وأهداه إلى ذكرى رولز لأنه كان أحد طلابه.

(24) انظر: Amartya Sen, *On Ethics and Economics*, The Royer Lectures (Oxford, UK; New York, NY: B. Blackwell, 1987), pp. 29-57.

مـن الغايات النهائية والمقاصـد التي تحدد مفهوم الشـخص لما هو قيّم في الحياة[25].

عبر نضال الشـعوب ضد الظلم فـي التاريخ، ثبت أن الحرية شـرط من شـروط العدالة التي يتغير مفهوم الناس لهـا بالمعرفة وبالممارسـة. ونظريًا، أصبحت الحرية مركّبًا لا يمكن تجاهله عند الحديث عن العدالة لأسباب ثلاثة: أولًا، ربما يكون تقييد الحرية أحد أهم التعبيرات عن اللامسـاواة في الحقوق؛ ثانيًا، قد ينتـج من تقييـد الحرية بحد ذاته لامسـاواة في الحقـوق، وبالتالي يؤدي إلى انعدام العدالة، ولا سـيما تلك العدالة التي تحاول فرض تصور عن السـعادة قائم لدى من يفرضها؛ ثالثًا، لأن الحرية أصبحت من الناحية الفكرية، وفي حاجات الناس وتوقعاتهـم وتطلعاتهم أحد الخيـرات أو إحدى المنافع الاجتماعية والوطنية، أصبح لزامًا أيضًا توزيعها توزيعًا عادلًا. أصبحت الحرية السياسية حاجة إنسانية.

الحرية هنا ليسـت قيمة مجردة أو شـاعرية، بل هي قيمـة أخلاقية توجّه مجموعة حريات مدنية وسياسـية أساسـية لا بد أن يتمتع بها المواطن لتحقيق العدالة.

لا يتسـع المجال هنا لتبيين قيمة الحرية في الفكر الديمقراطي والليبرالي الغربي. ولكن حين اسـتعر هذا النقاش، كانت دلالـة العدالة المتعلقة بالحرية السياسية غير قائمة في الفكر العربي والإسلامي حتى القرن التاسع عشر.

لهذا نجد أنه في أحد أهم لقاءات العرب الأولـى بالحداثة الغربية جاءت نظرة الطهطـاوي إلى «الحرية» الغربيـة منطلقة من مركزية فكـرة العدالة لديه. فقد فوجئ الطهطاوي من اسـتخدام الفرنسـيين مصطلح الحرية لتعني «الحرية السياسية» المتعلقة بنظام الحكم. وبما أن القيمة الرئيسة في السياسة الشرعية عنده (كما في الآداب السلطانية منذ الماوردي وغيره) هي العدل، وأن الحرية تُستخدم في فرنسا كقيمة رئيسة متعلقة بالحقوق والحكم الأفضل، فقد استنتج ما يلي: «إن

---

(25) جون رولز، العدالة كإنصـاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إسـماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 112.

ما يسمّونه عندهم الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور حاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة»[26].

إن ما لفت نظره في الحرية إذًا هو إقامة التســاوي في الأحكام والقوانين، ومن هنا سمّاها العدل والإنصاف. ولفظ الحرية في عالمه الثقافي ما زال يعني عكس العبودية. والحر عكــس العبد. وقد حاول الطهطاوي في هذا الســياق أن يجمع بيــن الحرية والمتاح شــرعًا، وباللغة الحديثة ما يســمح به القانون: «إذا كانت الحريــة مبنية على قوانين حســنة عدلية كانت واســطة عظمى في راحة الممالك، وإســعاد أهلها في بلادهم، وكانت ســببًا في حبهم لأوطانهم، وبالجملة، فحرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعًا، وألّا يُكرهوا على فعل المحظور شرعًا»[27]. ما زالت الحرية هنا سالبة، فكما كانت تعني اللاعبودية، أصبحت تعني الآن كل ما لا تنظمه قواعد ملزمة (الشــريعة في هذه الحالة). وهي قريبة من مفهوم الحريات السياســية، ولكنها لا تتطابق معها، لأن الأخيــرة قائمة في القوانين ذاتها. فالحرية في نظره هي ما لا ينظمه قانون، في حين أن القانون ذاته يعبّر عنها، ويصوغها، ويحميها في الفكر الديمقراطي الليبرالي المعاصر.

ثالثًا: تحديات راهنة أمام الفكر العربي

لدينا ثلاثة مركّبات للعدالة في الفكر المعاصر:

- المســاواة النســبية في الحقوق والواجبات بموجــب منظومات فكرية تختلف فــي تعريفها، ومــع فهم متبدل لمفهــوم الواجبات وقبــول عدم ربط المساواة فيها بالمساواة في الحقوق؛

---

(26) رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الأبريز في تلخيص باريــز (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988)، ص 86.

(27) رفاعة رافع الطهطاوي، المرشــد الأمين في تعليم البنات والبنين (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص 128-129.

- فكرة العدالة الاجتماعية بموجب تعريفات مختلفة كبديل من المساواة المطلقة، تعمل على منع توسيع الهوة الاجتماعية بين الغني والفقير وعلى تقليصها بأدوات تمكينية وضريبية مختلفة؛

- تشريع الحريات المدنية والسياسية وقوننتها.

ما زلنا بحاجة ماسة إلى تعميق هذه المركّبات وتأصيلها في الفكر العربي السياسي والاقتصادي والدستوري كعناصر في نظام حكم عادل، وليس كصفات للحاكم العادل، مرتبطة بمسلكه في الحكم، كما كانت تعني في الماضي؛ فالعدالة في الحكم هي نظام حكم عادل، مثلما أن عدالة القضاء في عصرنا تستند إلى قوانين عادلة ومؤسسة قضائية مستقلة وقضاة نزهاء، ولا تعني القاضي العادل فقط؟

تطورت هذه المركّبات تاريخيًا منذ أن كانت العدالة تعني المعاملة بالمثل. ويجب ألّا يخجل أحد من أن هذه أفكار فلسفية قد تصطدم بالواقع، وتضطر السياسة إلى إجراء تعديلات عليها، ولكنها لا تعني الكثير إذا ظلت أفكارًا فلسفية. وتكمن مهمة المثقفين في العمل السياسي والفكري من أجل وضع الأنظمة والسياسات التي تحوّلها إلى التطبيق والممارسة الاجتماعية. وهذه أمور مطروقة لا يجوز لنا أن ندعي بداية التفكير فيها. ومن التواضع بمكان أن نطّلع على الأدبيات الفكرية الكثيرة المتعلقة بتطور مفهوم العدالة.

لا يسعني هنا إلّا أن أبدي أسفي لغياب شبه كامل للبحث الفكري الفلسفي والتاريخي والحقوقي في مفهوم العدالة وتطبيقاتها في المؤسسة الجامعية العربية، مع الإشارة إلى صدور بعض الأبحاث المفيدة في موضوع مفهوم العدالة في الإسلام، وزيادة لافتة شهدتها أخيرًا ترجمة أعمال غربية تتعلق بالعدالة، ومنها أعمال رولز وسِن وجونستون.

إن أفضل مناسبة يمكن تخيّلها للخوض في هذا الموضوع وطرح تصورات نظرية وعملية للعدالة في المفهوم السياسي والحقوقي والاجتماعي، هي المراحل الانتقالية الكبرى. وهذا ما يعيشه الوطن العربي حاليًا، لأن الثورات

العربيــة خرجت ضد الظلــم وضد الاســتبداد، أي من أجل العدالــة بمعناها الســالب، ألا وهو رفض الجور أو رفــض الظلم. والأهم مــن ذلك أن جيل الشــباب الذي حمل الثورات قد تحرر من ربقة الأيديولوجيات الأحادية ذات التصور الوحيدِ البُعدِ للعدالة، ومعه من التف حوله من الشعوب العربية. من هنا لم يحرك الثورات تصور أيديولوجي محدد للعدالة، والمجال مفتوح للتركيبات الكبرى غير المقيّدة مســبقًا بأيديولوجيا محددة تجمع بين مبادئ قيمية مختلفة ونظريات اجتماعية مختلفة، مثلما فعل رولز فــي حالة مزاوجة الفكر الليبرالي والعدالة الاجتماعية، وكذلك سِن في تطوير لاحق لها في المجال الاقتصادي.

من واجب الباحثين الملتزمين بأجندة اجتماعية أن يخوضوا في تصورات العدالة البديلة لأنظمة الاســتبداد القائمة في الوطن العربــي، والتي تزعزعت أركانها في المرحلة الأخيرة، بدءًا من ترسيخ القيم التي انطلقت منها الثورات. أمّا نماذج العدالة ذاتها، فلا تنبثق عفويًا مثلما تعبّر القيم عن ذاتها عبر الإحساس بالعدل ورفض الظلم. ويأتي هنا دور الفلسفة السياسية في لقائها مع تخصصات الاقتصاد والحقوق والعلوم السياسية.

قلنا إن الخوض في مفهوم العدالة في السياق العربي، وصولًا إلى استنباط نماذج تتفاعل مع استقراء الحالات العربية، هو واجب الفلسفة السياسية في هذه المرحلة. هناك أسباب عديدة تدفعنا إلى هذا الحض على التفكير، منها: أولًا، لم يحصل انبثاق عفوي للعدالة كنظام وكنظرية في التاريخ، واحتمال حصوله ضئيل جدًا؛ ثانيًا، ثمة مهمات مباشرة مقبلة هي مهمات إدارة الدولة في ظروف معقّدة، ولا يجوز حتى مقاربتها من دون تصورات بديلة تتضمن الحقوق المدنية والعدالة الاجتماعية والحريات. هــذه قضايا لا تُترَك لعفوية الحركة الشــعبية، ولكن في الإمكان صوغ وبلورة القيم التي انطلقت منها تلك الحركات، ومن أجلها. هذا هو بُعد العفوية الوحيد المفيد حيــن نبلور مفهومًا للعدالة في عصر ما بعد الثورات، إنها العفويــة التي تحرك فيها الحس بالعدل عند الشــعوب والثوار، وكل ما عدا ذلك يجب أن يُصنع على أساس دراســة الأوضاع العينية في كل بلد ومعرفتها، والتحاور في شأنها، وكذلك عبر الاستفادة من تجارب الشعوب الأخرى.

إن مفهوم العدالة في الفكر المعاصر أصبح يتألف، كما قلنا، من ثلاثة مركّبات بنسب متفاوتة، ولكن لا يمكن تصوره من دونها، وهي الحقوق المرتبطة بالمواطَنة المتساوية، والعدالة الاجتماعية، والحريات المدنية والسياسية. ولا أصطنع السؤال في هذه المناسبة إن قلت إن ثمة قضية رابعة لا يمكن لأي مفهوم للعدالة في سياق بناء الدولة الحديثة أن يتجاهلها، وهي مسألة الهوية. فقد تطور مفهوم العدالة في مسارات المساواة أمام القانون، والتصدي للظلم الاجتماعي والسياسي؛ وأخيرًا (في القرنين الماضيين) في مسار الحرية، والحريات المدنية، ولكن الحديث كان يجري دائمًا عن العدالة في إطار الدولة التي أصبحت في عصرنا تعني الدولة الوطنية كإطار مرجعي. ولنذكر أن رولز مثلًا لم يكتفِ بتحديد نظريته في العدالة في إطار الدولة، وامتنع من شمل كيانات أخرى داخل الدولة أو خارجها، بل قصرها على مجتمع حسن التنظيم في دولة ديمقراطية[28].

انبثق من هذا السياق مفهوم للعدالة ينظّم العلاقات داخل الدولة لا بين الدول، وأسئلة متعلقة بمدى معيارية الانتماء إلى الدولة في تحديد سريان مفهوم العدالة على الفرد، وهل هنالك علاقة مباشرة بين الفرد وممارسة الدولة للعدالة أم أنها تمر عبر كيانات أخرى، والمقصود هو كيانات اجتماعية تفرض نفسها كانتماءات للأفراد، وبلغة العصر هويّات، مثل انتماءات مرجعية طائفية أو ملّية، وانتماءات مرجعية جهوية وإثنية... وما الهوية إلّا مساواة الشيء مع ذاته، لا مع المختلف. ولذلك تضمّن النضال المتضمن لتأكيدها بُعدًا متعلقًا بالمساواة على الأقل داخل جماعة الهوية، إن لم يكن بين الهويات. من هنا تضمّن تأكيد الهوية دائمًا بُعدًا متعلقًا بالمساواة داخل جماعة الهوية.

إن ما يطرح هذه المسألة الرابعة عربيًا هو ظاهرة تسييس الهويات الفرعية داخل الدولة في خضم الصراع ضد الاستبداد، وتحوّل هذه إلى المطالبة بحقوقها من فم ناطقين باسمها؛ فقد أضعفت الثورات قبضة الدولة وأظهرت أن الاستبداد كان يغطي الشروخ الهوياتية الاجتماعية بالقمع لا بقوة المجتمعات،

---

(28) رولز، ص 104-105 و143-144.

ولا بعمليـــة بناء الأمّة. وخرجت هـــذه إلى العلن كجماعـــات تضامنية، وحتى كهويات سياســية في بعض الحالات، تطالب بالعدالة ورفـــع الظلم عنها على شـــكل حقوق جماعية، وليس فقط على شـــكل حقوق مواطنيـــة؛ وأحيانًا بدل الحقوق المواطنية وعلى حسابها.

يمكن في إطار هذه المســألة الرابعة أن تُطرح مقاربات مختلفة لممارســة العدالة، كمســاواة بين المواطنيــن تلغي انتماءاتهم الأخــرى (مثل الانتماءات الثقافية والدينية واللغويــة والجهوية، وغيرها). وثمة درجـــات كثيرة بين نظام لا يأخذها بعين الاعتبــار، أكان بتحييدها من دون محاربتهـــا، أم بعدم الاكتفاء بتحييدهـــا والتوجه نحـــو محاربتها وفـــرض الهوية بإجراءات مـــن فوق؛ وفي المقابـــل هنالك مقاربة أخرى تنطلق من كون الانتمـــاءات الفرعية الأخرى هي كيانات قائمـــة بذاتها ولها حقوق. وإذا ســلّمنا بهذا النمـــوذج الثاني، واعترفنا بوجود كيانات حقوقيـــة داخل الدولة غير المواطنة، كالملّـــة والجماعة القومية أو الثقافات والأقاليم، يُسأل: هل ثمة نظرية في العدالة لتنظيم علاقة تبادلية بين هذه الجماعات، وبين الجماعة والفرد المنتمي إليها، وبين الجماعة والدولة التي تعيش في كنفها؟ وهل يحق لهذه الجماعات أن تمارس سلطة على المواطنين؟ وهل يمكن أن تكون حقوقها على حساب حقوق المواطن بالاختيار؟

نتوقف هنيهة عند هذه النقطة لنؤكد أن في الحديث عن العدالة في ســياق العقد الاجتماعي لم تُســـرد قصة نشوء الكيانات السياســية، أو الدول، إلّا كما تُسرد أســـطورة ذات مغزى، أو كنموذج نظري تصويري في فهم كنه الدولة من زاوية نظر حديثة. فالدولة بحد ذاتها لا تنشـــأ في عقـــد اجتماعي بين مواطنين. العقد الاجتماعي هو في أفضل الحالات نظرية في فهم الدولة، يبرر رؤية معيّنة لها ولصلاحياتها، ولمفهوم العدالة فيها. وهي ليســـت تأريخًا لنشـــوء الدول. تاريخيًا، تنشـــأ الدول من الجماعات والكيانات وغيرهـــا لا من الأفراد، أي إن نظرتنا إلى العدالة لا تسرد قصة نشوء الدولة في التاريخ.

لا يمكن تصور نشـــوء الجماعات السياســـية المنظمة من دون عصبيات وانتماءات مختلفة، لا شـــك أنه كانت لها أولوية تاريخية علـــى مفهوم الفرد،

كفرد حديث، وعلى نشـوء واقع ومفهوم المواطـن[29]. ومثلما أن نظرية العقد الاجتماعي ليسـت تأريخًا للدولة بل نظرية في فهم الدولـة، كذلك فإن فهمنا للمواطنة كأسـاس يجب أن يقوم عليه الانتماء هو فهـم للانتماء الهوياتي في الدولة الحديثة، وليس انتقاصًا من الـدور التاريخي للجماعة الدينية أو اللغوية أو الإثنية؛ فالجماعـة لا تقوم كخيار فردي، ولكننا نؤسّـس الانتماء إليها على الخيار الفردي لكي تقوم على فكرة المواطنـة، وحقوق المواطن، وليس على حسـابها. إنها افتراضات نبني عليهـا مفهوم المواطنة المعاصـر، ولكنها على الرغم من عقلانيتها صوغًا واشـتقاقًا، فإنها ليسـت افتراضات علمية، بل هي افتراضات تتدخل في وضعهـا رؤى معيّنة تقوم على قيم ومصالح وعلى غيرها من دوافع الفعل البشري.

ما عاد ممكنًا تخيّل عدالة لا تنظم العلاقة بين مبدأي المسـاواة والحرية. وعلينا أن نبحث عن مفهوم للعدالة، أو عن نظرية إذا شـئتم، تشـمل جماعات الانتماء، أو الهويات إذا شئتم، من دون أن تأتي على حساب الحرية والمساواة، بل على قاعدتهما، ولكن ثمة أسئلة تحتاج إلى إجابات قبل الخوض في نموذج العدالة الذي نريد والذي يأخذ مسألة الهوية بعين الاعتبار:

يجـب أن نحسـم أولًا مسـألة أن الدمج على مسـتوى الهويـة ما عاد ممكنـًا بالقوة، حتى لو أن هنالك نماذج أوروبيـة «ناجحة» تاريخيًا في فرض الهويـة الثقافيـة واللغوية عنوة. فقـد قامت فرنسـا مثلًا بفرْنسـة جماعاتها اللغوية والإثنية بالقوة، ولكنها كدولة مسـتعمِرة نظّـرت لقوْمنة الأقليات في بلادنا، وعلى من يخوض في هذا الموضوع أن يحسـم مسـائل أخرى. وإذا حُلّت مسـألة أن الحقوق ترتبط بالمواطنين والمواطنة، وليس بالجماعة التي

---

(29) من هنا انطلق نقد الفلسـفة الليبرالية من نقد افتراض الفرد كبداية (أكانت هذه البداية نظرية أم تاريخيـة). فلا يمكن فهم الفـرد من دون الجماعة والتقاليـد الاجتماعية القائمـة، ومنها تنبثق أيضًا الأخلاق، وكذلك مفهوم العدالة كمفهوم أخلاقي. إن أفضل ممثّل لهذا النقد هو نقد فيلسـوف الأخلاق الاسكتلندي الأصل المتخصص بأرسـطو، ألسادير مكنتاير، في كتابيه الشـهيرين: Alasdair MacIntyre: *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1981), and *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1988).

ينتمي إليهـــا الفرد، تصبح مســـألة وجود كيانات معترف بهـــا وذات حقوق في عملية إدارة العدالة مســـألةً ثانوية. فحتى لو اعتُرف بها بعد الاعتراف بالمساواة بين المواطنين، وبحقوق المواطنين غير القابلة للتصرف، تصبح هذه الانتماءات من حقـــوق المواطن ذاته، أي حقّه في أن يختار هويـــة ثقافية أو دينية بالإضافة إلى المواطَنة، وأن تعترف بها الدولة، وأن تســـاهم في مأسســـتها وتنظيمها أو تمكينها من تنظيم نفســـها (كنا قد أســـلفنا حقًا نظريًا لا حكاية تصف صيرورة تاريخية). هذه مجال يحتاج إلى تطوير نظري في الفلسفة السياسية. وقد سبقنا إليه كثيرون، ولكن لا مجال إلّا لتفعيل العقل في استنباط نماذج نظرية انطلاقًا من قيم كونية مع نظرية استقرائية للواقع العربي.

يبقى الســـؤال التالي: هل من حقـــوق جمعية لهذه الكيانـــات، وما هي علاقتهـــا بالدولة من جهة وبالفـــرد من جهة أخرى؟ نضيـــف أنه لا يمكن أن يجري النقاش عربيًا بشـــأن هذه المسائل بشكل بنّاء ومفيد من دون حسم هذه القضايا أولًا لنعرف هل نتحاور على أســـاس قيم أساســـية مشتركة، ونختلف على أساليب ممارستها، أم أن المتحاورين مختلفون قيميًا. فلا يمكن الاتفاق بواســـطة الحوار وحده بين مـــن يعتبر المواطَنة المتســـاوية أســـاس الحقوق وأساس ممارسة العدالة، ومن لا يعترف بالمســـاواة بين المواطنين مهما يطُل النقـــاش لأن منطلقه القيمي مختلـــف. وإذا لم نتفق علـــى العدالة للمواطنين على أساس المســـاواة في الحريات والحقوق السياســـية، فلا مجال للحديث عن إطار سياســـي واحد للعدالة، ولا عن حقوق جماعيـــة لجماعات مختلفة داخل هذا الإطـــار، أو توافق كيانات أو طوائف أو غيرهـــا، وتصبح أي إثارة لها مشروع انفصال أو مشروع حرب أهلية، لأنها لا تُستوعب في إطار موحّد للعدالة.

حتى لـــو اتفقنا على المفاهيم، فإنها لا تعني الكثيـــر إذا لم تترجم الأفكار التي تنتجها في برامج عملية على مســـتوى الممارسة، تسمّى السياسات. وهذه لا يمكـــن أن تكون متعلقة بالهويـــة وحدها، وإنما أيضًا بالأســـس الاجتماعية والاقتصادية التي تغذي الشـــروخ الطائفية والجهوية وغيرها. ونحن نسجّل هنا

أن الدولة الوطنية العربية لم تنجح - كما يبدو- في توفير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لتقليص الفجوات في مستويات المعيشة والتعليم والخدمات الصحية بما يساهم في ما نسمّيه عملية الاندماج الاجتماعي وبناء الأمّة/ الدولة. هذا فضلاً عن قمع الحريات وغياب الحقوق السياسية التي تمنح المواطنة معنى فعليًّا.

ثمة ترابط بين مكونات العدالة بمفهومها المعاصر في الدولة الحديثة وآليات الاندماج الاجتماعي. المشكلة هي أنه إذا لم تنجح الدولة في الاندماج الاجتماعي كأساس راسخ لبناء الأمّة، فقد تنشأ مرجعيات اجتماعية مختلفة لممارسة العدالة، وهو ما يهدد بقيام كيانات سياسية مختلفة؛ إذ سبق أن قلنا إن العدالة تصحُّ في الدولة، وإنه لا يمكن إلّا نظريًّا أن يتم التعامل بمفاهيم العدالة نفسها بين ما هو داخل الدولة وما هو خارجها. ونحن لم نقُل إن هذا يعني بالضرورة أن تطبيق مفاهيم مختلفة للعدالة يقود إلى كيانات مختلفة، فقد تتعايش هذه، ولكن التعايش بحكم تعريفه هو تعايش بين من يمكن أن يكونوا خصومًا في أي لحظة؛ التعايش يدير الخصومة ويكرّسها في الوقت ذاته. والتعايش والإخاء بين الكيانات الثقافية والطائفية وغير ذلك من دون المساواة في المواطنة، أي من دون الأساس المشترك الذي تقوم عليه، هما تسميتان أخريان لحرب أهلية باردة يمكنها أن تشتعل كحرب ساخنة في أي وقت. من هنا، ليست العلاقة بين الاندماج الاجتماعي والعدالة مسألة رفاهية، بل هي قضية جوهرية لا يمكن الدول الحديثة، ولا سيما الديمقراطية منها، أن تتجاوزها. تعالوا نتحاور من جديد.

الفصل الأول

العدل في حدود دِيونْطولوجيا عربية(*)

فهمي جدعان

(*) أستخدم في هذا القول المصطلح المعرّب: «دِيونْطُولوجيا» (Deontology)، وهو لفظ اشتقّه جيريمي بنثام من الجذر اليوناني deon الذي يعني: واجب ليدل على حقل «الأخلاق» التي «ينبغي» أو «يجب» اختيارها من حيث إنها تمثّل «ما يناسب» أو «ما يلائم» حياة مجتمعية طيبة أو هانئة أو سعيدة. يقابل هذا المعنى لهذه «الأخلاق» وجه آخر هو الأخلاق بمنظور أكسيولوجي، وهي تبحث في طبيعة القيم وماهيتها من دون أن تحدد للفرد، أو المجتمع ما ينبغي أن يأخذ به منها عمليًا. كما أن المصطلح يُستخدم للدلالة على حقل «الأخلاق المُطبَّقة» التي ينبغي التقيد بها واحترامها وتطبيقها في حقول مهنية خاصة، كالطب والبيئة والإعلام والسياسة والتكنولوجيا... إلخ.

في غياب العدل، «الحياة قضية لا تغطي تكاليفها»؛
في حضوره، تستوفي خير ما يجب لها.

أولًا: العدل والعدالة في الاستخدام العربي الموروث

قد لا يكــون من فضل القــول أن أنبّه، فــي مبدأ هذا المبحــث، إلى أن هذا المصطلــح، مصطلح «العــدل»، يختلط في الاســتخدام العربي المعاصر بمصطلح آخر أكثر تداولًا هو مصطلح أو لفظ «العدالة»، لكن الحقيقة أن هذين المصطلحين أو اللفظين، لا يدلان على المعنى نفسه.

يقول القاضــي عبد الجبار بن أحمد: «إعلم أن العــدل مصدر عَدَل يَعْدِل عدلًا؛ ثم قد يُذكر ويُــراد به الفعل، وقد يُذكر ويُراد بــه الفاعل. فإذا وُصف به الفعل، فالمراد به كل فعل حســن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضرّه؛ إلّا أن هــذا يقتضي أن يكون خلْق العالــم من الله تعالى عدلًا، لأن هــذا المعنى فيه. وليس كذلك، فالأَوْلى أن نقول: هو توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه»[1].

وهذا المعنى الــذي يجعل من العــدل وضعًا حقوقيًا، هــو على - وجه التحقيق - أبــرز المعاني التي يوجّه إليها لفظ «العدالــة» حين يراد له أن يكون معبّرًا عن معنى المصطلح غير العربي Justice. أمّا العدالة في الاستخدام العربي الموروث، فإمّا أن تعني الاستقامة والاستواء والنزاهة والميل إلى الحق وتَمثّل

(1) أبو الحســن عبد الجبار بن أحمد (قاضي القضاة)، شــرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم؛ حققه وقدم له عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1965)، ص 301.

جملة الفضائل الشرعية واجتناب الأفعال الخسيسة[2]، وإمّا أن تعني ما أثبته ابن خلدون في باب «الخطط الدينية الخلافية» من المقدّمة؛ إذ جعل هذه الخطط في خمسٍ هي: إمامة الصلاة، والفُتيَا، والقضاء والعدالة، والحسبة، والسكّة. وفي العدالة يقول: هي «وظيفة دينية تابعة للقضاء ومن موارد تصريفه. وحقيقة هذه الوظيفة القيام عن إذن القاضي بالشهادة بين الناس فيما لهم وعليهم، تحمّلًا عند الإشهاد وأداءً عند التنازع، وكتابًا في السجلّات يحفظ به حقوق الناس وأملاكهم وديونهم وسائر معاملاتهم (..). وشرط هذه الوظيفة الاتصافُ بالعدالة الشرعية والبراءةُ من الجَرْح، ثمّ القيامُ بكتاب السجلات والعقود من جهة عبارتها وانتظام فصولها، ومن جهة إحكام شروطها الشرعية وعقودها، فيُحتاج حينئذ إلى ما يَتَعلق بذلك من الفقه. ولأجل هذه الشروط وما يُحتاج من المران على ذلك والممارسة له، اختُصّ ذلك ببعض العُدول، وصار الصنف القائمون به كأنهم مختصون بالعدالة؛ وليس كذلك؛ وإنما العدالة من شروط اختصاصهم بالوظيفة»[3].

مع ذلك فإنني، دفعًا لأي لبس، سأتوجه في هذا القول إلى استخدام لفظَي «العدل» و«العدالة» بالمعنى نفسه لسببين: **الأول أن** «العدالة»، بمعنى العدالة الشرعية أو الوظيفة الدينية التابعة للقضاء، باتت مصطلحًا ينتمي إلى الدولة الخلافية أو الدينية التاريخية التي هي ليست مناط البحث والنظر هنا؛ والثاني أن مصطلح العدالة، بمعنى العدل، قد استقر في مخيالنا الثقافي والفكري

---

(2) ورد في كتاب التعريفات للشريف الجرجاني: «العدالة في اللغة الاستقامة، وفي الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينه (؟)»، و«العدل عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط. وفي اصطلاح النحويين خروج الاسم عن صيغته الأصلية إلى صيغة أخرى. وفي اصطلاح الفقهاء من اجتنب الكبائر ولم يصرّ على الصغائر وغلب صوابه واجتنب الأفعال الخسيسة (..) وقيل العدل مصدر بمعنى العدالة، وهو الاعتدال والاستقامة، وهو الميل إلى الحق»، انظر: علي بن محمد بن علي الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق غوستاف فلوغل (بيروت: مكتبة لبنان، [د. ت.])، ص 152.

(3) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: «المقدمة،» في: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، قرأه وعارضه بأصول المؤلف وأعد معاجمه وفهارسه إبراهيم شبوح وإحسان عباس، 14 مج (تونس: دار القيروان، 2006)، مج 1، ج 1، ص 383.

والاجتماعي والسياسي والقانوني، وحَلّ في المكان نفسه الذي يحتلّه العدل، وأصبح ذا قوة وجذب وسلطة في الاستخدام المعاصر. وأنا، في كلا اللفظين، سأصدر عن المعنى الذي أشار إليه القاضي عبد الجبار في أمر «العدل»، من حيث هو «توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه»، أي تأدية الحقوق وردّ الحقوق إلى أصحابها، وما يلحق بهذا المعنى من متعلقات ومن وجوه تنتظم بها أحوال الدنيا، وسياسة الدولة، وحياة المجتمع ومعاشه[4]. كما أنني سأربط كلا اللفظين بالمعنى أو بالمعاني التي ينطوي عليها المصطلح المتداول في الفلسفة السياسية المعيارية وفي الفلسفة الاجتماعية المعاصرة، والمنحدر من أرسطو، أعني المصطلح Justice أو dikaiosunè اليوناني.

وليس القصد أن أستقصي هذا المفهوم في المعطيات التاريخية العربية الإسلامية[5]، لكن استحضارًا وجيزًا للأوجه الرئيسة منه يظل ضروريًا، ما دام بعضها ممتدًّا في الحاضر ويطلب أن يؤخذ في الحسبان في أي نظر حالي.

يعلم الواقفون على جملة التراث العربي الإسلامي - الفقهي والكلامي

---

(4) يذهب ناصيف نصار في تحليله لمفهوم العدل بالنسبة إلى السلطة السياسية إلى أن العدل «ترتيب اجتماعي يعترف لكل ذي حق واستحقاق بحقه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له، تحت شروط معينة»، انظر: ناصيف نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، مكتبة الفكر الاجتماعي (بيروت: دار أمواج، 1995)، ص 237؛ لكنه أيضًا، في كلامه عن العدل الاجتماعي، يستخدم المصطلح المتداول (العدالة الاجتماعية)، ويوجه معناها إلى «محبة العدل وطلبه والسعي إليه والفرح بتحقيقه»، وأن مفهومها «يوجه الإدراك نحو الذاتية ونحو التمييز بين العدل الاجتماعي والعدالة الاجتماعية، تمشّيا مع قاعدة التمييز بين الموضوعي والذاتي» (ص 240-241). وهذا المعنى من تقديره، وبه يتميز ويتفرد.

(5) عالج هذا الموضوع في: Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984).

الترجمة العربية: مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام (دمشق: دار الحصاد، 1998). كما أن الباحث عرض بعض وجوهه في البحث الذي قدّمه إلى المؤتمر السابع لفلاسفة الشرق - الغرب، الذي عُقد في هونولولو بجزيرة هاواي في الولايات المتحدة الأميركية عام 1995، بعنوان: Majid Khadduri, «Justice and Democracy - Islamic Perspectives» (Paper Presented at: The Seventh East-West Philosophers Conference «Justice and Democracy», Honolulu, Hawaii, 9-23 January 1995).

وترجمته العربية منشورة في كتاب: فهمي جدعان، رياح العصر: قضايا مركزية وحوارات كاشفة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002)، ص 187-217.

والفلسفي - المكانة العظمى التي يحتلها مفهوم العدل في هذا التراث، وذلك على الرغم من تفاوت المعنى والمضمون الذي ينطوي عليه هنا وهناك. ولا أحدَ يجهل أن القرآن نفسه قد خصّ هذا المفهوم بمكانة مركزية وجعله موضوع أمر إلهي وصِفة ثبوتية من صفات الله نفسه. ففيه، وفي الأحاديث النبوية، يتكرّر الأمر بالعدل، والحكم بالعدل، وبالحق، وبالقسط، وبالميزان، مثلما يتكرّر النهي عن الظلم والجور، وتنزيه الله عن أن يتصف بهما[6].

أمّا فقهاء الأحكام السلطانية والسياسة العقلية، فقد استغرقوا في مديحه ووصفه والتنويه بنتائجه وآثاره من دون أن يقفوا على تعريفه وبيان ماهيته، ثم إنهم ربطوا بينه وبين صلاح العمران والدولة والمُلك، وجعلوا صلاح الدنيا وانتظامها ودوام العمران ونموه وفوزه، مرهونةً به؛ فهو «قوام المُلك ودوام الدول وأُسّ كل مملكة سواء كانت نبوية أو صلاحية»، وضده، الظلم، «مؤذن بخراب العمران»، وهو «ميزان الله في أرضه، وضعه للخلق ونصبه للحق، فمن خالفه في ميزانه وعارضه في سلطانه فقد عرّض دينه للخبال ودولته للزوال وعزّه للذل وكثرته للقِلّ»، و«كل دولة بُني أساسها على العدل أمِنت الانعدام وسلمت الانهدام». وقيل إن النبي (ﷺ) قال: «عدل ساعة في حكومة خير من عبادة ستين سنة»، وقال بعض الحكماء: «عدل السلطان خير من خِصب الزمان»، وقال أردشير: «المملكة لا تصلح إلّا في عِداد الأجناد، ولا تعدّ الأجناد إلّا بإدرار الأرزاق، ولا تدرّ الأرزاق إلّا بكثرة الأموال، ولا تثمر الأموال إلّا بعمارة البلاد، ولا تَعْمُر البلاد إلّا بالأمن والعدل في العباد»[7]. وإلى ذلك ذهب الماوردي، إذ أكد أن صلاح الدنيا وقواعد المُلك يستقيمان بالدِّين المتَّبَع، والسلطان القاهر، والعدل الشامل، والخِصب الدارّ في المكاسب

(6) القرآن الكريم: «سورة الحجر،» الآية 92؛ «سورة النساء،» الآية 61؛ «سورة الأنفال،» الآية 180؛ «سورة آل عمران،» الآيات 100، 106 و110؛ «سورة التوبة،» الآية 113؛ «سورة يوسف،» الآية 42، و«سورة لقمان،» الآية 16... وغيرها كثير.

(7) محمد بن علي بن أبي علي القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، تحقيق إبراهيم يوسف مصطفى عجو (عمان: مكتبة المنار، 1985)، ص 189-190.

والمواد، والأمل الفسيح في أحوال الدنيا والعمران[8]، أي بأسس دينية وسياسية واجتماعية واقتصادية ونفسـية، احتفت بها كتب «مرايـا الملوك والأمراء» أيّما احتفاء.

وأبرزَ فقهاء «المقاصد» علـى نحو فذ القيمة الرفيعـة لمبدأ «المصلحة» المنوطة بالعدل، إذ عرّفوا السياسـة بأنها «ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفسـاد، وإن لم يضعه رسـول ولا نزل به وحي»، وأن المقصود الشـرعي هو «إقامة المصلحة ودرء المفسدة»، أو «تحصيل مصلحة ودرء مفسـدة». وقد يكفي هنا، لتعزيز الجوهري في هذا النظر، استحضارُ قول ابن قيم الجوزية: «فإن الله أرسل رسـله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السـموات والأرض، فإذا ظهـرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل[9] وأسـفر صبحه بأي طريق كان، فثمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طـرق العدل وأدلته وأماراته في نـوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بيّن، بما شـرّعه من الطرق، أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسـباب ووسائل لا تراد لذاتها وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد»[10].

واتسـع النظر في العدل ليطاول علم الكلام التقليدي والفلسفة المنحدرة

---

(8) أبو الحسـن علي بن محمد الماوردي، أدب الدنيا والدين، حققه وعلق عليه مصطفى السقا بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ط 3، تراث الإسـلام؛ 2 (القاهرة: شـركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1955)، ص 78.

(9) هكذا في الطبعات المتداولة مـن كتاب ابن قيم الجوزية، وهكـذا أثبتها المحدثون (جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشـريعة)، لكن الأصح، وفقًا للسياق: العدل. ويَبْعد أن يكون ابن القيم ومن أخذ عنه قد جعلا لـ «العقل» هذه المكانة.

(10) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أعـلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سـعد، 4 ج (القاهرة: مكتبـة الكليات الأزهرية، 1968-1970)، ج 4، ص 373، وفهمي جدعان: «في العدالة والشـورى والديمقراطية،» في: رياح العصر، ص 187-217، وفي الخلاص النهائي: مقال في وعـود النظم الفكرية العربية المعاصرة، ط 2 (بيروت: الشـبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 145-150.

من الإغريق، حتى بات من الممكن تجريد جملة من الأصناف التي يتّخذ فيها العدل هذا الشكل أو ذاك. وقد نستطيع حصر هذه الأصناف في الوجوه التالية:

الوجه الأول: العدل الكلامي، أي العدل المتعلق بأفعال الله وأنها عادلة لا ظلمَ فيها ولا شر، والعدل المتعلق بأفعال الإنسان وأنها حرة - على مذهب المعتزلة والقدرية- مكتسبة على مذهب الأشاعرة، مقيّدة أو قسرية على مذهب الجبرية. وفي نظرية المعتزلة في العدل يُصار إلى إقامة علاقة ضرورية بين العدل والخير، فالعادل خيّر.

الوجه الثاني: العدل الفلسفي الأخلاقي الذي ينحدر من أفلاطون وأرسطو على وجه الخصوص ويتعلق به جميع فلاسفة الإسلام، إذ يجعلون العدل جماع فضائل النفس الإنسانية وكمالها وتوازنها واعتدالها: الحكمة، والشجاعة أو النجدة، والعفة، والعدل. وفي هذا الصنف من العدل أيضًا لا ينفصل العدل عن الخير[11].

---

(11) في التمييز الذي يقيمه الفارابي بين المدينة الفاضلة ومضادّاتها من المدن الجاهلة، يجعل الفارابي التعاون والاجتماع لنيل الخير الأفضل والكمال الأقصى مبدأ لبلوغ السعادة في الحقيقة، بينما يجعل «التغالب والتهارج» اللذين يطلبان السلامة واليسار والكرامة واللذات، بقهر كل طائفة أو قبيلة أو مدينة لغيرها، مبدأ لنيل السعادة. ويضيف أن «هذه الأشياء هي التي في الطبع، إمّا في طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية. فما في الطبع هو العدل. فالعدل إذًا التغالب. والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها. والمقهور إما أن يُقهر على سلامة بدنه، أو هلك وتلف، وانفرد القاهر بالوجود، أو قهر على كرامته وبقي ذليلًا ومستعبدًا تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به. فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضًا من العدل. وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضًا عدل. فهذه كلها هي العدل الطبيعي، وهي الفضيلة. وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة. فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة فينبغي أن يعطي من هو أعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخير أكثر، والأقل غناء فيها أقل. وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة، أعطى الأعظم غناء فيه كرامة أكبر، وإن كانت أموالًا أعطى أكثر. وكذلك في سائرها. فهذا هو أيضًا عدل طبيعي عندهم. قالوا: وأمّا سائر ما يسمى عدلًا، مثل البيع والشراء، ومثل رد الودائع، ومثل أن لا يغصب ولا يجور، وأشباه ذلك، فإن مستعمله إنما يستعمله أولًا لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج»، انظر: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ترجمة يوسف كرم، ج. شلالا و أ. جوسن (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1980)، ص 101-102 و135-136. وليس يخفى أن مدينة الفارابي هي مدينة التعاون والاجتماع. أمّا مدينة التغالب والتهارج التي يدور عليها هذا النص فتقوم على أن «ما في الطبع هو العدل» فهي مدينة السفسطائيين: بولوس وكاليكليس، وخاصة ترازيماخس.

الوجه الثالث: العدل الشرعي الذي يتقوم بمبدأي الحلال والحرام وبإنفاذ الأوامــر والنواهي التي انطوت عليها الشــريعة من حيث هــي معبِّرة عن إرادة الله العادل وأحكامه، وتتوخى تحقيق مكارم الأخلاق، والخير العام، وســعادة الدارَين، والمصلحة، وردّ الأمانــات والحقوق إلى أصحابها. وبهذا العدل، في دين الإســلام، توزن جميع أنواع العدل الأخرى ومظاهره. ويلحق به ما يسمّى «العــدل الإجرائي»، أي العدل المتعلق بضبط الإجــراءات القضائية وإحكامها وسلامتها ونزاهتها[12].

الوجه الرابع: العدل السياسي والاجتماعي، وقد اتخذ في التجربة التاريخية ما سُمّي السياسة الشــرعية، وهي تُعنى بإصلاح العلاقات بين الراعي والرعية، وبتحقيــق المصلحة العامــة في مختلف المؤسســات والتنظيمات السياســية والاجتماعية، وبتطبيق مقاصد الشريعة، درءًا لفساد العمران وأفول الدول[13].

---

(12) يطلــق مجيد خدوري على هذا العــدل مصطلح «العدل الإلهي»، ويــرى أن العلماء كانوا متفقين على «أن العدل الإســلامي فــي صورته المثالية تعبيــر عن العدل الإلهي» وهــو يوجز مصادره وافتراضاته على النحو التالي:

«أولًا: لمّا كان منشــأ العدل من مصدر إلهي بالغ الســمو، فإن الإنسان لا يســتطيع أن يحدده إلّا بالدليل المتوافر له. ومثل هذا الدليل لا يمكن بالنســبة للبعض أن يوجــد إلّا في الوحي. وأصر آخرون على أن العقل ضروري لفهمه. واعتُرف بالمنهجين في نهاية المطاف. لكن الوحي كان ولا يزال يُعَدّ هو الذي يوفر الدليل الأهم.

ثانيًا: يتطابق العدل مع الصفات الإلهية، لهذا لم يكن العدل مفهومًا بســيطًا يســهل على العلماء تحديده أو تعريفه بمصطلحات بشــرية، فعدّه بعض المفكرين تجسيدًا لأسمى الفضائل الإنسانية، ورأى آخرون أنه فيض مباشــر من الله، وعَدّوه معــادلًا للكمال الإلهي. واتفقوا جميعًا على أن العدل، ســواء بمعيار إلهي أم بمعيار إنساني، فكرة مثالية يسعى الإنسان إلى تحقيقها في فضائلَ إنسانية مهمة.

ثالثًــا: إن موضوع العــدل الإلهــي (Subject) هو أولئك الذيــن آمنوا بالله الواحد العــادل. وأمّا الآخرون - أي بقية بني البشــر- فهم هدف ذلك العدل (Object) والعدل الإلهي، مثل شــريعة الله، ليس كاملًا فحسب، بل هو أبدي، بصرف النظر عن الزمان والمكان. وهو مُعَدّ من أجل تطبيقه على كل البشر، وباستطاعة حتى الذين لا يؤمنون بالله الواحد أن يلوذوا به إن أرادوا.

رابعًا: إن معيار العدل، ســواء قرره العقل أم قرره الوحي، يبيّن للناس ســبيلَي الصواب والخطأ، فيتبع الجميع، كل حســب الضوء الذي يهتدي بــه، الصواب، ويتجنبون الخطأ مــن أجل تحقيق الخير في الدنيا والخلاص في الآخرة؛ وبعبارةٍ أخرى من أجل تحقيق الســعادة فــي كليهما». انظر: خدوري، ص 223-224.

(13) في فصلين بارزين من فصــول المقدمة يقف ابن خلدون علــى دور القهر والجور والظلم =

وفي العصر الحديث، وبتأثيرٍ من الفكر الليبرالي الغربي الحديث، خاصة من فلاسفة الأنوار الفرنسيين، استمرّ مفهوم العدل - وقد قُرن بمفهوم الحرية - في احتلال مكانة مركزية لدى مفكري النهضة العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين. واستوى في ذلك المفكرون العرب المسلمون والمسيحيون: رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وأحمد بن أبي الضياف، وفرح أنطون، وشبلي الشميّل، وأديب إسحاق، وسلامة موسى، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وقاسم أمين... وسواهم، إذ أشادوا جميعًا بالحكم المؤسّس على الحكمة والعدل والحرية[14]. غير أن مفهومَي العدل والحرية، في أعمال هؤلاء جميعًا، ظلّا من بعض لواحق «الأنوار» وفواعلها وظلالها، مثلما أنهما كانا استجابة «وقتية» مباشرة لمطالب العصر.

ثانيًا: العدل في العالم العربي المعاصر بين الإسلاميين والعلمانيين

يفصلنا اليوم عن التجربة التاريخية قرون متطاولة، وعن عصر النهضة قرن وبعض القرن. وجميع المعطيات والظروف التاريخية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية قد طاولها التغير والتبدل والتطور، على نحوٍ بطيء في بعض المواطن، ومتسارع متعاظم في بعضها الآخر. وما عدنا اليوم على ما كنا عليه بالأمس، على الرغم ممّا يفرزه قرننا الجديد من تطورات يجنح بعضها إلى إعادة إنتاج الماضي البعيد، الماضي «السلفي». وقد ظل القرن العشرون

= في حياة المُلك والدولة من وجه، والعمران من وجهٍ آخر. فـ «إرهاف الحدّ مضرّ بالمُلك ومفسد له في الأكثر» (ابن خلدون، «المقدمة،» مج 1، ج 1، ص 330-332)؛ والظلم - وخاصة ما تعلّق منه بما هو اجتماعي - اقتصادي من أبواب المعاش والتحصيل والكسب وما يطال الاعتداء على الناس في أموالهم ومكاسبهم - يولّد كساد أسواق العمران وانتقاص الأحوال واختلال حال الدولة، وهو «مؤذن بخراب العمران» وعائد على الدولة بالفساد والوبال والانتقاض (ص 491-493). وخالص الأمر أن العدل هو الضامن للمُلك والعمران، وأن النظر السياسي العقلي والنظر الشرعي كليهما يتقومان به.

(14) انظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، [1968])؛ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط 4 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، وعزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، عالم المعرفة؛ 30 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980).

متعطشًـــا إلى جملة القيم والمبادئ التي حققت للغرب الحديث التقدم والظفر والرفاهية؛ ذلك أن الحقبة الاستعمارية والحقبة «الوطنية» كلتيهما، لم تُمَتِّعا هذا العالم إلّا بأطياف الحداثة وأوهامها. فقد ظلت جميع القيم والغايات التي سعى إلى تحقيقها مفكرو النهضة وقـــوى الحرية والتحرر العربية مصابة في الصميم. وإذا كانـــت مطالع القـــرن الجديد تعلن تطـــورات متفاوتة العمـــق في أحوال عدد من الأقطار العربية، فـــإن هذه التطورات، وخاصة منها مـــا يتعلق بالعدل والحرية، تجتاز أوضاعًا عصيبة ومخاطرَ حقيقية، وذلك بسبب اختلاط وقائعها واضطراب أهدافها ونجـــاح بعض القوى المضادة للتقدم فـــي حيازتها، فضلًا عن التدخل الكبير لقوى الهيمنة الخارجية الساعية إلى تجريد الوقائع الجديدة من غائياتهـــا الأصلية الحقيقية وتزييفهـــا. في أتون هذا الحـــراك، يراد للحرية «المبرمجـــة»، تارةً حقيقية وتارةً زائفة، أن يكون لها الســـبق والأولوية والقطع، ويُقصى العدل إقصاءً تامًّا، على الرغم من أن جميع القرائن تشير إلى أن «الشر الاجتماعي» الشـــاخص في غياب العدل في جملة القطاعات الإنسانية العربية، يطلب علاجًا مباشرًا ومقاربة جذرية وأسبقية في التدخل.

السؤال الذي يحكم القول هنا هو التالي: إذا كان العدل هو المبدأ الأسمى الذي تطلبه مجتمعاتنا ومؤسســـاتنا ودولنا اليوم، وأنـــه، مثلما يقول جون رولز في نظرية العدالـــة، «الفضيلة الأولى للمؤسســـات الاجتماعية»، فما هي طبيعة هذا المبدأ؟ وما هي النظرية التي تلائم أوضـــاع مجتمعاتنا وتأذن بتحقيق أكبر قدرٍ من «طيب العيش»، إذ إن العدل، مثلما يقول بول ريكور، جزء متمّم لأمنية العيـــش الطيّب أو هناءة العيش. والمســـألة في نهاية التحليل مســـألة أخلاقية، والســـؤال الذي يُطرح هنا وينتمي إلى حقل الأخلاق، مثلمـــا يقول ريكور مرةً أخرى، ليس: ما الـــذي ينبغي لنا أن نفعله؟ وإنما: كيـــف نريد أن نقود حياتنا؟ وهذا الوضع للسؤال يمثّل في حقيقة الأمر انتقالًا من المنظور الأخلاقي الغائيّ إلى المنظور الأخلاقي الديونطولوجي[15].

---

(15) أفاض بول ريكور القول في هذه المســـائل في مباحثه القيّمة فـــي: Paul Ricoeur, *Le juste*, Philosophie (Paris: Éd. Esprit, 1995).

فــي المعطيــات الثقافيــة العربية الإســلامية، وفــي المجال السياســي والاجتماعــي والفقهي، أو القانونــي، لا نجد «نظرية» في العــدل، وإنما نجد وقائــعَ أو إجراءاتٍ أو حالات توصف بأنها عادلــة أو ظالمة أو جائرة، ويتعذر تجريد نظرية منها. ونحن لا نجد هذه النظرية إلّا في النظم الفلســفية المستقاة من الإغريق، وهي نظم تتردد ما بين فلســفة أكســيولوجية فــي الأخلاق عند أفلاطون قوامها فضائل النفس العاقلة والغضبية والشهوية (الحكمة والشجاعة والعفّة، وجِماعها العــدل)، وبين فلســفة عملية في السياســة المعيارية، عند أرســطو، قوامها «العدل التوزيعي» الذي بإخراجه المرأة والعبيد والأجانب من «جنة الحرية والمساواة»، يخرج على العدل.

أمّا نظرية العدل الكلامي، فإنها تنطوي على مبدأين إيجابيين: **الأول** أن الله خيرٌ مطلق؛ والثاني أن الإنسان حرّ مسؤول عن أفعاله. وكلاهما ذو جدوى في عملية التقدم الإنساني والاجتماعي.

أمّا العدل الشــرعي (أو القانونــي)، فإنه، بكل تأكيد، ينطــوي على قدر عظيم مــن الأحكام القمينــة بالاعتبــار والمراجعة في أي نظــر ديونطولوجي عربي معاصر، لسببٍ بيّن هو أن الفاعل الديني يظل أحد الفواعل الأساسية في المعطى العربي الراهن.

لا شــك - وقد ألمعت إلى ذلك - في أن عصر النهضة العربي قد خَصّ مفهوم العدل بمكانةٍ رفيعة، وأن هذا العدل ظــلّ حلمًا يداعب جميع حركات النهضة والتحرر إلى أيامنا هذه. بيد أن الوسع لم يبذل على نحو كافٍ من أجل الإبانة عن طبيعته الذاتيــة وعناصره المكوّنة. وربما يكون الاهتمام الأبرز الذي توجّه إلى هذا المفهوم في القرن الماضي - إذا ما استثنينا بطبيعة الحال النظرية المساواتية التي استقتها الأحزاب الاشتراكية والشيوعية العربية من مثيلاتها في الاتحاد الســوفياتي وأوروبا الغربية - هو ذاك الذي مثّله عمل الإســلامي سيّد قطب في منتصف القرن الماضي، أعني ما ســاقه في كتاب **العدالة الاجتماعية في الإســلام** (1951) الذي، على الرغم من طابعه الأيديولوجي المقترن بفكر

«جماعة الإخوان المسلمين» وعملها، يظل منتميًا إلى التيار «التكافلي» في فكر النهضة العربي، وهو التيار الذي روّج لمفاهيم «التكافل العام» أو «عدل القوام»، عند رفيق العظم على وجه الخصوص، وجنح من بعد ذلك إلى مفاهيم «الجماعية الإسلامية» عند عبد الرحمن البزاز، و«اشتراكية الإسلام» عند مصطفى السباعي الذي ينتمي هو أيضًا إلى «جماعة الإخوان المسلمين». والخصيصة التي تسم عمل قطب هي محاولته تقديم نظرية في «العدالة الاجتماعية» تستند إلى «رؤية لاهوتية» منطلقها ما يسمّيه «الوحدة الكونية المتكاملة» الصادرة عن الإرادة المطلقة المباشرة لله، وهي وحدة يشتق منها مبدأ التعاون والتكافل بين أفراد المجتمع، وأن الإسلام الذي هو دين التوحيد يعني وحدة جميع القوى الكونية، وفي الوقت نفسه هو يعني وحدة - والحقيقة ثنائية - العبادة والمعاملة، والعقيدة والسلوك، والروحيات والماديات، والقيم الاقتصادية والقيم المعنوية[16].

ويُرَتّب على ذلك أيضًا أن العدالة الاجتماعية عنده، أي العدالة في الإسلام وفق تصوّره، هي عدالة إنسانية شاملة لا عدالة اقتصادية محدودة، أي إنها عدالة تمتزج فيها القيم المادية بالقيم المعنوية والروحية امتزاجًا لا انفصامَ معه، ثم إنها عدالةُ تراحم وتوادّ وتكافل لا عدالة تنازع وصراع بين الطبقات. وذلك لا يلغي القول إنها «إطلاق للطاقات الفردية والعامة»، كما أنها لا تعني عدالة المساواة في الأجور، وإلغاء التفاوت الاقتصادي، وإنما هي «عدالة مساواة إنسانية»، لأن الإسلام قرر مبدأ المساواة الإنسانية ومبدأ العدل بين الجميع لكنه «ترك الباب مفتوحًا للتفاضل بالجهد والعمل»، وقرر إباحة الفرص المتساوية للجميع، مقيمًا «العدالة» على أسس هي: التحرر الوجداني المطلق والعبودية لله وحده، والمساواة الإنسانية في الحقوق والواجبات والتفاضل بالتقوى، والتكافل الاجتماعي باعتبار المصلحة العليا للمجتمع وربط الحرية الفردية والمساواة الإنسانية بهذه المصلحة وبسياسة خاصة للمال تقوم على حق الملْكية الفردية

---

(16) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط 2 (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصر، [د. ت.])، ص 28-29.

وفق شـــروط وقيود محددة، وأخذًا بمبادئ «المصالح المرسلة» و«سدّ الذرائع» التي تمنح الحاكم «سلطة مطلقة لتدارك كل المضار الاجتماعية»[17].

والحقيقة أن عملية التنظير التي أقدم عليها ســـيد قطب تفتقر إلى الأساس الفلســـفي والعلمي الذي تقوم عليه، إذ إن فكرة «الوحدة المتكاملة» في مطلق الوجود فكرة غامضة يختلط فيها النظر الفلســـفي والعلـــم والحدس من وجه، وتتعذر إقامـــة علاقة منطقية وواقعية بينها وبين الترابـــط بين المادي والروحي، وعلاقة بين العقيدة والســـلوك وبين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية. وواضح أن ســـيّد قطب اصطنع هذا التقابل اصطناعًا، ترتيبًا على مبدأ «الوحدانية» الذي هو شـــيء مختلف. ومن وجهٍ آخر، ظـــل العمل الذي أقدم عليه ســـيّد قطب، كالعمل الذي قام به قرينه عبـــد القادر عودة، رهين الهاجـــس الصراعي الذي حكم الخمســـينيات من القرن الماضي؛ أعني الاستغراق في جدليات «الملْكية الخاصة» التي جنح فيها الإســـلاميون إلى المذهب الرأســـمالي الليبرالي قبالة المذهب الماركسي الشيوعي. ومع ذلك، فإن العناصر والغائيّات الاجتماعية - الاقتصادية التي تنطوي عليها نظرية قطب في العدالة تظل جديرة بالاعتبار.

أمّا اليوم، فلم يســـتوقفني النظر - في ما يتعلق بمبدأ العدل ويقاربه مقاربة نظرية جدية معمقة - في الفكر العربي المعاصر إلّا ما خصّه ناصيف نصار من معالجة في بعض فصـــول كتابيه: **منطق الســـلطة** (1995)، **والذات والحضور** (2008). في الأول يعرض علاقة العدل بالســـلطة السياسية، وفي الثاني يقول قولًا أكســـيولوجيًا وجيزًا «فـــي العدل بوصفه قيمة»، ومن حيـــث هو جوهريًا، «وضع حقوقـــي» نابع من حقوق الكائـــن الذاتي «النابعة مـــن الحرمة الطبيعية التي يتمتّع بها كل إنســـان»، و«مركوز» أو «متأصل في حقيقـــة الكائن الذاتي» ولا ينبغي تجريده من أساســـه فـــي الطبيعة، والزعم أنـــه «إذا كان له مكان بين الناس، فإنـــه يحتله بالاتفاق في ما بينهم»[18]. ومع ذلـــك فإن «قيمة العدل، مع

(17) قطب، ص 28-29، 35-71 و105-110، وجدعان، **أسس التقدم**، ص 507-518.

(18) ناصيف نصار، **الذات والحضور: بحـــث في مبادئ الوجود التاريخي** (بيروت: دار الطليعة، 2008)، ص 377-378.

تجذّرها في حقيقة الكائن الذاتي، لا تتحقق في الواقع الاجتماعي المحســوس إلّا بالكفاح العنيد لبناء مفهومها بناءً عقليًا يتناولها كمنظومة حقوق، وبالضرورة كمنظومة واجبات وممنوعات يتأسس عليها التعاون العفوي والمؤسساتي بين الناس بوصفهم كائنات اجتماعية مســؤولة في ماهيّتها عن هويتها، ولكلّ منها استحقاقه»[19]، لأن القصد هو التعاون الاجتماعي القائم على «العدل الأساسي» المتضمّن في الحقوق الطبيعية، وهذا تعاون بين كائنات تتمتع بصفات أساسية هي الرغبة والعقل والحرية والمساواة في الكرامة. ويحتفظ نصار بمكانة الخير في حياة الناس وفي هذه الدنيا، إذ يُرجع العدل إلى هذه القيمة التي هي محور للحياة الأخلاقية التي ينبغي أن يجري التوفيق فيها بين أخلاق المنفعة وأخلاق العدل، وذلك منعًا لانحراف الأخلاق عن مبدأ المساواة في الكرامة ومستلزماته بين الكائنــات الذاتية. وعنده، «الارتقاء الأخلاقي يتجسّــد فــي الارتفاع إلى أخلاق العدل، ومن ثم التوفيق بين أخلاق المنفعــة وأخلاق العدل»، وكذلك التوفيق بين العدل والحرية ورفع التناقض المطلق بينهما[20].

أمّا في منطق الســلطة، فينظر في الارتباط الجوهري بين السلطة والعدل، بعيدًا عن «الســيطرة» التي لا تعمل بمقتضى العدل، وتعزيــزًا للغاية العليا التي يســعى إليها الإنســان في حدود الجانب الدنيوي والاجتماعي، وهي السعادة. وفيه يعرّف العدل بأنه «ترتيب اجتماعي يعترف لكل ذي حقّ واســتحقاقٍ بحقه واســتحقاقه، ويتيح له أن يتمتع بــه، وأن يقوم بالواجــب المصاحب له تحت شروط معيّنة»[21]. والقول في الرابطة بين السلطة والعدل يقود إلى مجال العدل السياســي والعلاقة بين الدولة والعدل. فللدولة الحــق في الوجود والاعتراف به، داخليًا وخارجيًا، ولها أيضًا بوجه خاص حق المِلْكية، بحدود، حفاظًا على المصلحة العامة واحترام المصلحة الخاصة وازدهار المجتمع بوجه شامل[22]، لأن «الدولة العادلة لا تستخدم حقها في الملكية من أجل التجبر على أعضائها،

(19) نصار، الذات والحضور، ص 370.
(20) نصار، الذات والحضور، ص 384-386.
(21) نصار، منطق السلطة، ص 237.
(22) نصار، منطق السلطة، ص 250-255.

بل من أجل توزيع فوائد الثروة العامة في المجتمع على هؤلاء الأعضاء، بعد اقتطاع ما هو ضروري لبقائها ونموها»[23].

وللدولة أيضًا حق التشريع، لنفسها ولأعضائها، والعدل التشريعي أو القضائي هو الشرط العام للعدل في المجتمع السياسي. ويرتبط بالسلطة السياسية أيضًا العدلُ الاقتصادي وأنواعٌ أخرى فرعية من العدل يمكن ردّها إلى عدل واحد شامل لكل ما يجري في المجتمع هو العدل الاجتماعي الذي يخصه نصار باهتمام بالغ يستحضر فيه عمل أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين دافعوا عن مبدأ «العدالة الاجتماعية»: جون رولز وكتابه نظرية في العدالة الذي أسّس تصوّره على نظرية العقد الاجتماعي المنحدرة من لوك وروسو وكانط، ذاهبًا بها إلى التآلف بين الحرية والمساواة، لكن نصار لا يأخذ بالنظرية التعاقدية، وإنما يختار القول بالنظرية الطبيعية، ثم إنه، خلافًا لمن يذهب إلى ربط العدل الاجتماعي بالمساواة أو يوحّد بينهما، لا يسلّم بالتفسير المساواتي للعدل، ويرى أن المعنى الفلسفي للمساواة بين الأفراد الاجتماعيين هو المساواة في الكرامة الإنسانية. أمّا دفع المساواة إلى ما هو أبعد من ذلك - على طريقة المذهب المساواتي- فتجاوزٌ لطبيعة الأشياء وتشويهٌ لخصائصها التي تؤكّد حقيقة الفروق بين الأفراد الاجتماعيين. المماثلة بين الأفراد حقيقة اجتماعية، لكن فردية كل فرد اجتماعي من حيث هو كائن حي فريد حقيقة ينبغي احترامها.

يعزز هذا المذهب عنده اعتبار الحرية مقوّمًا جوهريًا من مقوّمات الفرد الإنساني، وفي ذلك تأكيد للمساواة من وجه، وللتمايز الذي تولّده الدينامية المبدعة للحرية، من وجه آخر. وعنده أن «الأولوية في العدل الاجتماعي هي لمبدأ الحرية، خاصة الحرية الاجتماعية بأوسع معانيها. إلّا أن الأولوية لا تعني الإطلاق، فلا إطلاق في العدل الاجتماعي للحرية، ولا لمبدأ الحرية. هذا هو وضع الإنسان الحر الذي تلازم الاجتماعية طبيعته. كل فرد محدود بكل فرد

(23) نصار، منطق السلطة، ص 256.

موجود معه، ومضطرّ إلى تنظيم ممارســته لحريته معــه. وفي بعض الحالات، يضع مبدأ آخر، مثل مبدأ المنفعة العامة، حدودًا قاسية أمام مبدأ الحرية.

إن حق كل فرد في الحرية وفي التمتع بهــا هو حق طبيعي واجتماعي في الوقت نفسه: فهو من العدل «ما دام يتلاءم مع الحق نفسه لغيره من أفراد الدول وللدولة نفســها. ومن البديهي أن الحرية الاجتماعية لا تكون بمعناها التام من دون التزام»[24]. ثم «إن احترام المســاواة في الكرامة الإنســانية يتطلّب تأمين فرصٍ متكافئة أمام الأفراد الاجتماعيين تســمح للفــوارق في ما بينهم بالظهور من دون حكم اجتماعي مســبق عليها، وخاصة في التربيــة والتعليم. فالفرص المتكافئة، المتغيرة بحســب مســتويات النمو وأنواع الطلب، تبعد الأفراد عن المســاواتية الظالمة، وتمنحهم القدرة على تجنب التفاضلية الجائرة». ويترتب على ذلك ضبط التفــاوت الاقتصادي الاجتماعي على قاعــدة تكافؤ الفرص، ضمن حدود الفــروق الناتجة من العمل. وحتى يســتقيم العــدل ينبغي تعزيز الخدمات الاجتماعية العامة من أجل إعادة توزيع الثروة الاجتماعية وتسخيرها لفائدة أفراد الشعب كلهم من حيث هم أفراد متضامنون، لا من حيث هم أفراد أنانيون. «فالقاعــدة الصحيحة التي ينبغي اعتمادُها في هــذا الصدد هي قاعدة التضامن التي تنقل التعاون من مستوى الحسابات الأنانية إلى مستوى المساهمة الواعية في المصير العام للمجتمع»[25]، والطريقة المثلى لتحقيقها تســتند إلى سياسة ضرائبية ملائمة وسياسة خدماتية شاملة.

بذلك، يكون العدل شرطًا من شروط سعادة المجتمع، فضلًا عن أن يكون شــرطًا للتعاون والوئام والســلام الاجتماعي. وبجملة هــذه المواقف، يمكن القول إن ما يجنح إليه نصار يرتدّ إلى نظرية ليبرالية تكافلية أو تضامنية، قوامها تأسيس العدل على مبدأ «الحق الطبيعي» لا على مبدأ التعاقد.

في اعتقادي، على الرغم من الجدل الذي يمكن أن يثيره القول بردّ العدل إلى الحق الطبيعي، وأن العدل «مغروز» في الكينونة الإنســانية، فإن الليبرالية

---

(24) نصار، منطق السلطة، ص 272.

(25) نصار، منطق السلطة، ص 278-279.

التكافلية تستحق أن تكون مركز الاعتبار في مقاربتنا الديونطولوجية لمبدأ العدل في عالمنا العربي. ثم إننا إذا شئنا اليوم أن نقابل بين المنظور الذي يختاره نصار الليبرالي، والمنظور الذي نجده عند سيّد قطب الإسلامي، فإننا لا بد أن نُقرّ بأن بينهما قدرًا من المماثلة وقدرًا أعظم من الاختلاف. ثمة اتفاق مبدئي - وعام - على الانحياز إلى الليبرالية التضامنية في المجال الاقتصادي (في مسائل الملْكية الفردية، والمساواة الإنسانية، والمنفعة العامة، والتكافل الاجتماعي، ورفض المذهب المساواتي، وإقرار مبدأ الربط بين السياسة والاقتصاد وبين الأخلاق)، لكن هناك اختلافًا جوهريًا بين الرؤية الدينية أو اللاهوتية عند قطب، والرؤية الدنيوية عند نصار، وخاصة أنه يربط ربطًا عضويًا بين العدل والعلمانية[26]؛ إذ يؤكد أن المرتكز الأساس للعلمانية هو العدل الطبيعي. وكذلك ربط نصار بين العدل والحرية. أمّا قطب وعموم الإسلاميين، فقد ربطوه بالعبودية لله، وقيدوا الحرية، وخاصة الاجتماعية منها، تقييدًا عظيمًا. هذه المقابلة «الخارجية» مفيدة، لأنها ذات صلة بالتقابل الحالي الذي يشهده المسرح العربي، بين الإسلاميين من طرف والليبراليين من طرف آخر، وهو تقابل يمد جذوره في الفكر العربي الحديث منذ أحمد لطفي السيد وطه حسين والمحدثين المجددين[27].

ثالثًا: البحث في النظريات الغربية عن نظرية عربية للعدالة

حين وجهتُ هذا القول ليكون قولًا في العدل في حدود ديونطولوجيا عربية، كنت في حقيقة الأمر أضمر الاعتقاد أنني لا أقارب الموضوع مقاربة كونية تنطوي على التسليم بمفهوم متداول عند الكثيرين هو أننا نحن البشر ننتمي جميعًا إلى «حضارة واحدة»، وإنما أختار مقاربة تنطوي صراحة على هاجس «الدفاع عن هوية خاصة» هي هويتنا نحن، أي إنني أحرص على تحرير مخيالنا ودماغنا من استبداد الفلسفات الأحادية التي تنكر على «الثقافات

(26) ناصيف نصار، الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية (بيروت: دار الطليعة، 2011)، ص 247-285.

(27) جدعان، في الخلاص النهائي، ص 153-231.

الخاصة» تميّزها وفرادتهـا وجمالياتها بل وعبقرياتها. وفي اعتقادنا أن الجريمة الثقافية العظمى التي تقترفها فلسـفة العولمة الثقافية الأحادية تكمن في الجَوْر الذي تلحقه بالفرادة الفذة للحضارات الإنسـانية المتعـددة المتباينة؛ إذ تفْتئت على الأصالة الذاتية لهذه الحضارات وتدمجها في حضارة كونية مطلقة ليست في حقيقة الأمر إلّا حضارة ظافـرة ذات مكوّنات معرفية وعلمية وتقنية وثقافية ومادية - ونسـبية زمنية أيضًا - يزعم أصحابها أنهـا الأكمل والأمثل والأجدر بالاقتداء والبقاء.

لا يعني ذلك بكل تأكيد، أن هذه «الثقافة الكونية لا تشـتمل على ثلّةٍ من المبـادئ والقيم التي يمكن أن تكون ثاوية في هـذه الحضارة أو تلك، أو التي يمكن إغناؤها بها، وإنما يعني أن الرؤى الكونية الأحادية هي رؤى اسـتبدادية ليسـت في حقيقة الأمر إلّا رؤيـة فريق دون آخر، أي الفريـق الأقوى، الفريق الذي تسـمح له قوته وطغيانه بأن يفرض على الآخرين طريقته في التفكير وفي العمل وفي السلوك، بحيث يجد نفسه، أي يجد قوته وحضوره وتأثيره وفاعليته في كل مكان. وبالطبع تؤدي الأذرع «الإعلامية» هنا دورًا حاسـمًا في إشـاعة هذه الرؤى وتجذير قيمها ومبادئها ومسـلكياتها ورموزها وتوطينها. في مقالة اسـتفزازية عنوانها: «في مديح الإمبريالية الثقافية»، يقول ديفيد روثكوف، أحد كبار المسؤولين في إدارة بيل كلينتون:

«ينبغي أن يكون الهدف الرئيس للولايات المتحدة في سياستها الخارجية في عصر الإعلام أن تكسب معركة تدفّق الإعلام العالمي، وذلك بالسيطرة على «الموجات» (القنوات والإذاعات)، تمامًا مثلما كانت بريطانيا العظمى تسـيطر في الماضي على البحار»؛ ثـم يضيف: «من المصلحة الاقتصادية والسياسـية للولايات المتحدة أن تحرص على أن تكون اللغة الإنكليزية هي اللغة المشتركة إذا ما تبنّى العالم لغةً مشـتركة؛ وأن تكون المعايير أميركيـة إذا ما توجّه العالم نحو معايير مشـتركة في مجال الاتصالات والأمن والنوعية، وأن تكون البرامج أميركية إذا ما جرى الارتباط بين الأطراف المختلفة في مجال التلفزيون والراديو والموسـيقى، وفي حالة بلـورة قيم مشـتركة، أن تكون هذه القيـم قيمًا يتبيّن

فيها الأميركيون أنفسهم». فما هو حسنٌ للولايات المتحدة حسن بالنسبة إلى البشرية. «وينبغي للأميركيين ألّا ينفوا حقيقة أن شعبهم، من بين جميع الشعوب في تاريخ العالم، هو الأعظم عدالةً وتسامحًا والأكثر رغبةً في أن يراجع نفسه وأن يحسّن من نفسه على الدوام، وأنه النموذج الأفضل للمستقبل»[28].

أقصد من سوْق هذا النص الذي يصرّح بتفوق رؤية مجتمع ما أو حضارة ما، في إدراكها وفهمها وتحديدها للعدالة وغيرها، أن أقول إن مذهبًا يدّعي لنفسه هذا النظر المستبد في شأن العدل، هو مذهب غير عادل، وإن هذا المذهب ونظائره يسوّغان تمامًا الذهاب إلى حدود معطياتنا الثقافية وغائيّاتنا الوجودية وتطلعاتنا الخاصة في بحثنا عن العدالة الجديرة بأن تكون العدالة الملائمة لمجتمعاتنا ولحياتنا الذاتية في هذا العالم.

قد يكون من ضمن ما ينبغي أن يقال أولًا في مسألة العدل هو أن «العدل ليس من هذا العالم»؛ الظلم هو الذي يحيق بوجود الإنسان في هذا العالم». ومثلما يقول بول ريكور: «الشعور بالظلم هو التجربة الأولى التي تدخلنا إلى مشكل العدل». وفي عالمنا الحديث، لا شك في أن الاقتصاد الرأسمالي هو المكان الأبرز للظلم، وأنه مثلما يقول ليفيناس: في عالم يحكمه الاقتصاد لا يكون للعدل من موضوع إلّا المساواة الاقتصادية[29]. المساواة هي قرين العدل. لكن الحقيقة هي أن المظالم الاقتصادية في العالم العربي ليست الوحيدة التي تستجلب أمر العدل، فثمة إلى جانبها المظالم السياسية الماثلة في الاستبداد والافتئات على الحريات الأساسية، والمظالم القانونية والاعتداء على الحقوق، والمظالم الاجتماعية الشاخصة في غياب العدالة الاجتماعية والمساواة واحترام الكرامة الإنسانية.

والسؤال الرئيس بالطبع هو: كيف يتأتّى لنا أن نخرج من هذه المظالم؟ وما

---

(28) David Rothkopf, «In Praise of Cultural Imperialism?» *Foreign Policy*, no. 107 (Summer 1997), and Serge Latouche, *Justice sans limites: Le Défi de l'éthique dans une économie mondialisée* ([Paris]: Fayard, 2003), p. 226.

(29) Emmanuel Levinas, *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Figures (Paris: B. Grasset, 1991), p. 116.

هو المبدأ الديونطولوجي الذي يصلح للتحرر منها وإقامة بنيان العدل الراسخ الجديد بتأسيس الأمن والطمأنينة والسعادة وطيب العيش؟ وليس المقصود هنا هو وضع سلّم للأحكام والإجراءات «الفردية» المفضية إلى العدالة، وإنما المقصود الوقوف على الآليات الأخلاقية الوظيفية والسياسية الفاعلة والضامنة تحقيقَ الوضع العادل.

في إطار البحث عن نظرية للعدالة في الموروث الثقافي العربي وفي الأدبيات الفلسفية السياسية والأخلاقية المعاصرة؛ نظرية ذات جدوى في مقاربة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العربية المعاصرة، لا نملك إلّا أن نستحضر جملة النظريات المتداولة اليوم في الفضاء العالمي، ونرفدها بما انطوت عليه المعطيات التاريخية الصلبة - في اعتقادي - التي تمتد في حاضرنا، وبالمعطيات الراهنة التي تحكم أفعالنا وتستأثر باهتماماتنا. بتعبيرٍ آخر، على الرغم من أننا نحرص على الدفاع عن هويتنا الثقافية وعلى تحريرِ مخيالنا من استبداد العولمة، علينا أن نقرّ بأن فلاسفة اليونان وفقهاء الإسلام ومفكري الغرب الحديث والمعاصر وضعوا أيديهم على جملةٍ من المبادئ الكبرى التي أداروا عليها الحياة الأخلاقية والسياسية التي لا نملك اليوم إلّا أن نستأنف النظر فيها ونراجعها قصدًا إلى إدراك الصيغة الملائمة لأوضاع مجتمعاتنا في خصوصياتها الذاتية والتاريخية.

لا تثريبَ علينا في أن نكرر القول إن مبدأ العدالة كان أحد أعظم المبادئ الأخلاقية والسياسية التي شغلت فلاسفة اليونان - خاصة أفلاطون وأرسطو - وإن هذا المبدأ قد رُبط عندهم بالخير الأسمى، وإن العصور التالية لأزمنتنا الحديثة جعلت منه أحد المبادئ المركزية للفلسفة السياسية والمعيارية، على الرغم من التفاوت والاختلاف في تحديد طبيعته ومتعلقاته. واليوم أيضًا، وبسبب القهر والظلم وغياب المساواة على وجه الخصوص، تتطلع جميع شعوبنا إلى هذا المبدأ من حيث هو باب رئيس للخلاص. وفي الغرب كذلك، ومنذ أن أذاع رولز كتابه **نظرية العدالة** عام 1971، يغزو مفهوم العدالة جميع الأعمال الفلسفية والفكرية التي تدور في حقل الفلسفة السياسية

المعيارية والفلسفة الأخلاقية والفلسفة الاجتماعية. وبالطبع لا نملك نحن إلّا أن نستحضر النظر المعاصر في هذه المسألة، مثلما نستحضر ما نجده ملائمًا في النظر العربي الموروث الممتد في الحاضر، لنتبيّن الطريق الأنجع لمقاربة الموضوع وتحديد اتجاهنا الأكثر ملاءمة لفضاءاتنا الخاصة.

يلاحظ وِل كيمليكا أننا حين نستحضر المشهد السياسي التقليدي في الغرب على وجه الخصوص، نتبيّن أن الأفكار السياسية تمتدّ على محور قطباه اليسار واليمين. وبحسب هذه الصورة، فإن الأفراد الذين يجنحون إلى اليسار يؤمنون بالمساواة، وهم بالتالي يأخذون بطريقة ما من الاشتراكية؛ أمّا الأفراد الذين يقعون إلى اليمين، فإنهم يؤمنون بالحرية، وهم بالتالي يميلون إلى رأسمالية بلا قيود. أمّا في وسط المحور، فتتموضع طوائف، أبرزها الليبراليون الذين يؤمنون بمزيج غامض مختلط من المساواة والحرية، وهم بالتالي أنصار لرأسمالية معتدلة هي رأسمالية «دولة الرعاية». بيد أن هذا التقدير لواقع الأمر ما عاد اليوم قاطعًا، لأنه من ناحيةٍ يجهل عددًا من المشكلات المهمة، خاصة تلك المتعلقة بضرورة التمييز بين الفضاء الذكوري والفضاء النسائي في الدولة وفي الاقتصاد والمنزل والعائلة، وكذلك ما يتعلق بالمشكلات التي يثيرها المذهب «الجماعَتي». والنظريات السياسية التقليدية، يمينًا ويسارًا، تهمل هذه المجالات، أو تزعم أنها لا تثير أي مشكلة ذات صلة بالعدالة أو بالحرية. ومن ناحية أخرى، لا يأبه هذا النظر للسياق التاريخي؛ إذ إن إطلاق أي حكم معياري سياسي لا بدّ أن يستند إلى تعليل التقاليد والممارسات التي تحكم حياتنا التاريخية والاجتماعية، ونحن لن نستطيع أن نفهم الحركة النسوية أو المذهب الجماعتي إذا ظللنا متشبثين بتقاطب اليمين واليسار.

فضلًا عن ذلك، تستند النظريات المختلفة إلى «قيم مؤسِّسة» متباينة؛ فعلّة الاختلاف بين اليمين واليسار في شأن الرأسمالية تكمن في أن اليسار يؤمن بالمساواة، بينما يؤمن اليمين بالحرية. ولمّا كانت قيمهما الإنسانية متعارضة ولا توافقَ بينها، فإن الخلافات لا يمكن أن تُحَل عقليًا. يستطيع اليسار أن يدافع عن القضية التالية: إذا كنت تؤمن بالمساواة فعليك أن تنتصر للاشتراكية؛

مثلما أن اليمين يمكـــن أن يؤكد: إذا كنت تؤمن بالحرية فعليك أن تكون نصيرًا للرأسمالية. لكن ليس ثمة أي وســيلة لتقديم الدليل على صحة مبدأ المساواة قبالة مبدأ الحرية، والعكس صحيح، لأننا ههنا بإزاء قيم مؤسِّسة، ولأنه لا تتوافر أي قيمة أو مقدمة أســمى أو أعلى يمكن أن يحتكم إليها الطرفان المتصارعان. ومهما تعمّقنا في النظر في هذه المســائل، فإنها تبدو لنــا غير قابلة للحل لأننا ملزمون بالاحتكام إلى قيمٍ نهائية متصارعة(30).

لم تنل التطورات المســتحدثة من هذه الرؤية التقليديــة؛ إذ إن كل نظرية من نظريات العدالة الجديدة تميل بدورها إلــى قيم نهائية مختلفة. فإلى جانب ارتباط المســاواة بالاشــتراكية، والحرية بالليبرتاريّة، تعتمد النظريات السياسية الجديــدة على «قيــم نهائية»، كالاتفــاق التعاقــدي (رولز)، و«الخيــر العام» (المذهب الجماعتي)، و«المنفعة» (المذهب النفعي)، و«الحقوق» (دوركين)، و«الذكــورة» (androgynie) (النســوية). وفي هذه الحالات جميعًــا، نحن بإزاء عدد متعاظم من «القيم النهائية» التي لا يســتطيع أي دليل عقلي أن يوفق بينها. وذلك من شأنه أن يشــكك في إمكان بناء نظرية شاملة جامعة في العدالة. ومع ذلك، فإن الســؤال الكبير الذي يثور هو: لماذا يتعيّن علينا أن نعتمد على نظرية أحادية في العدالة، إذا كان هناك قدر كبير من القيــم النهائية التي يمكن لها أن تدّعي تحقيق هذه العدالة؟ يجيب كيمليكا: «ليس ثمة أي شــك في أن الإجابة الوحيــدة المعقولة عن هذه التعددية في القيم تكمن فــي أن نهجر فكرة تطوير نظرية 'أحادية' أو 'واحدية' في العدالة. فإن الفكرة التي تعلّق جميع القيم على قيمة عليا تكاد تبدو شكلًا من التعصّب»(31).

يختلف رونالد دوركين مع كيمليكا في الرأي؛ إذ يؤكد أن جميع النظريات السياسية الحديثة لا تســتند فعلًا إلى قيم مؤسِّسة مختلفة، وإنما هي تشترك في قيمة نهائية واحدة هي: المســاواة، وأن من الممكن رفــع التناقضات الظاهرية

(30) Will Kymlicka, *Les Théories de la justice: Une Introduction*, trad. de l'anglais par Marc Saint-Upéry (Paris: Éd. la Découverte, 1999), pp. 8-9.

(31) Kymlicka, *Les Théories de la justice*, p. 10.

التي توجد بين نظريات العدالة المختلفة بحيث تفضي إلى هذه الرؤية، وهي أنها جميعًا نظريات في المساواة[32].

لا يعنيني هذا السجال هنا، ولا يهمني أن أستغرق في الدفاع، مع كيمليكا، عن خطأ الاعتقاد أن المذاهب الأخلاقية كلها تستند إلى نواة قاعدية أساسية هي «المساواة»، لأن بعضها صريح صراحةً مطلقة في إنكار هذه القيمة، كالمذهب الليبرتاري مثلاً. وقد أضيف إلى ذلك القول إننا جميعًا نتفق على «أن من يعمل ليس كمن لا يعمل، ومن يبدع ليس كمن لا يبدع»، ومهما كانت مشاعر التعاطف عندنا سامية، فإننا لا نقبل مبدأ الاستحقاق المتساوي لمن يعمل ومن لا يعمل.

بيد أن ما يجدر الوقوف عنده قبل أي أمر آخر، هو أن نفترض ابتداءً أنه ليس لدينا أي نظرية محددة في العدالة، وأننا في صدد البحث عن نظرية «عملية» لنا. حينذاك سيكون علينا أن ننظر في نظريات العدالة المتداولة في الفلسفة السياسية والأخلاقية المعيارية، وأن نرى ما الذي «يلائمنا» منها. وفي اعتقادي، لسياقاتنا الخاصة الراهنة، أن ذلك أجدى منهجيًا وواقعيًا من أن أدّعي تقليد رولز وإعادة تجربة «الوضع الأصلي» و«حجاب الجهل»، الذائعة الصيت.

إن العمل الذي قام به كيمليكا مفيد في هذا القصد إفادةً بالغة؛ إذ هو يضع يده على أبرز النظريات الكبرى الراهنة في العدالة، في الفكر الغربي المعاصر، وهي عنده ست نظريات: النظرية النفعية، ونظرية المساواة الليبرالية، والنظرية الليبرتارية، والنظرية الماركسية، والنظرية الجماعتية، والنظرية النسوية. ولأن القصد هنا تحديد معالم نظرية في العدالة في حدود ديونطولوجيا عربية، ولأن الموروث العربي الإسلامي ممتد فينا مثلما يؤثّر فينا الفكر الغربي أيضًا، فإنني أضيف إلى النظريات المتداولة في الفضاءات الغربية - وهي نظريات قابلة

---

(32) Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977), pp. 179-183, and «Comment on Narveson: in Defense of Equality,» *Social Philosophy and Policy*, vol. 1, no. 1 (Autumn 1983), pp. 24-40. <http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=3117116&fulltextType=RA&fileId=S0265052500003307>.

للتداول في فضـــاءات أخرى - النظرية التـــي تنحدر إلينا مـــن التراث العربي الإسلامي، أي نظرية المصلحة، لأرى في نهاية الأمر ما الذي يستدعيه حاضرنا السياســـي - الاقتصادي - الاجتماعي - الأخلاقي - التاريخي ويتطلبه من بين جملة هذه النظريات، على سبيل «الملاءمة» أو «المناسبة» أو «الجدوى»، اليوم وغدًا.

1 - النظرية النفعية

تعني النظرية النفعية (Utilitarianism) باختزال شـــديد، أن السلوك العادل أو السياسة العادلة أخلاقيًا هي التي تنتج أعظم قدرٍ من السعادة لأعضاء المجتمع، أي تعظيم السعادة الإنســـانية. النظرية ليســـت جديدة، إذ هي تمد جذورها في مذهب اللذة الأبيقوري، لكن الذي بلورها فلســـفيًا في العصر الحديث جيريمي بنثام وجون ستيوارت ميل. وسِحْرها ممتد في الحياة المعاصرة، المستغرقة في «الاقتصادي»، وجاذبيتها في الغرب، كأخلاق سياســـية، مســـتمدة من وجهين: الأول، أن الغاية التي يتطلّع النفعيون إلى تحقيقها - الســـعادة والرفاهية- ليست مرهونة بوجود الله والنفس أو أي كائـــن ميتافيزيقي ممكن، فذلك كله لا يدخل في حسابات النفعيين. السعادة، وفقًا لهم، ذات قيمة في حياتنا ويمكن أن تتحقق من دون أن تكون ذات متعلقات دينية أو أخروية. والثاني، أن النفعية ذات سمة «ذرائعية»، بمعنى أن جاذبيتها تنجم أيضًا عن النتائج التي تترتب على ممارستها (Consequentialism)، بمعنى أن تكون هذه النتائج نافعة أو مفيدة أو جالبة السعادة لصاحبها، غير ضارة بالآخرين. وللمنفعة عند النفعيين مفهوم وتعريفات تختلف عند هذا أو ذاك منهـــم. فبعضهم يذهب إلى أن المنفعـــة مرتبطة بمذهب اللذة (Hédonisme)، أي «تجربـــة أو خبرة اللذة أو الشـــعور باللذة الـــذي يمثّل الخير الأسمى للإنسان، إذ هو الخير الوحيد الذي هو غاية في ذاته والذي من أجله تعدّ كل الخيرات الأخرى وسائل. اللذة هي معيار المنفعة. وبعضهم الآخر يؤكد أن المنفعة هي 'حالة ذهنية' أو عقلية وليســـت غبطة أو لذة، مثال ذلك خبرة النظم الشعري الذي يولّد حالة ذهنية أو عقلية خاصة باعثة على الرضا أو المتعة دون أن تكون 'لذة حســـية'». وآخرون يذهبون إلى أن المنفعة هي «إشباع الخيارات

المفضلـــة» (satisfaction des preferences) وتعظيمها. وأخيـــرًا يرى فريق منهم أن المنفعة هي إشـــباع الخيارات العقلية، أي تلك المســـتندة إلى معلومات كاملة وأحكام صحيحة، ورفض الخيارات الضالة (المغلوطة) أو اللاعقلية[33].

2 - نظرية المساواة الليبرالية

يدافع عن نظرية المســـاواة الليبرالية (Liberalism) رولز ودوركين. ونظرية رولز في العدالة تستند إلى الفكرة التالية:

«إن جميع الخيـــرات الاجتماعية الأولية - الحريـــات والفرص والدخل والغنى، والقواعد الاجتماعية لاحترام الذات- ينبغـــي أن يجري توزيعها على وجه المســـاواة، إلّا أنْ يكون توزيعٌ غيرُ متساوٍ لمجمل هذه الخيرات أو لواحدٍ منها، مفيـــدًا للأقل حظًّا»[34]. في إطـــار هذه النظرية العامـــة، يربط رولز فكرة العدالة بالتوزيع المساواتي للخيرات الاجتماعية، مع تعديل مهم. فنحن نعامل الأفراد على قدم المســـاواة، لا بإلغاء جميع أشـــكال التفاوت، لكن بإلغاء تلك التي تُلحق حيفًا ببعض الأفراد. فإذا كان بعـــض التفاوت مفيدًا لكل الناس من حيث إنـــه يثمر مهارات وقدرات مجدية اجتماعيًا فإنه ســـيكون حينذاك مقبولًا لدى الجميع. إن التفاوت مقبـــول إذا كان يزيد من حصتي الأولية العادلة، لكنه ليس كذلك إذا ما كان يجور على هذه الحصة، مثلما هي الحال في النفعية. إن المبادئ التي تحكم هذه النظرية هي التالية:

المبدأ الأول: لكل شخص، من جملة الحريات الأساسية المتساوية، حق مساوٍ بأوسع قدر، لما يحق لجميع الآخرين من هذه الحريات؛

المبدأ الثاني: ينبغي لضروب التفاوت الاجتماعـــي والاقتصادي أن تُنَظّم على نحوٍ:

- يحقق أعظم النفع للأفراد الأقل حظًّا،

---

(33) Kymlicka, *Les Théories de la justice*, pp. 17-25.

(34) John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972), p. 303.

- أن تكون متعلقة بوظائف وأوضاع ميســورة للجميع، في أوضاع سِمَتُها المساواة العادلة في الفرص[35].

وعند رولز، للمساواة في الحرية الأسبقية على المساواة في الفرص التي هي بدورها ذات أسـبقية على المســاواة في المصادر والموارد. واللامساواة ليســت مقبولة إلّا إذا كانت مفيدة للأقل حظًا[36]. ثــم إن توزيع الموارد يظل ضروريًا للانتقال من المذهب النفعي إلى المساواة الليبرالية.

تهدف مقاربة رولز إلى «تقديم فهم للعدالة يعمّم ويحمل إلى مستوى أعلى من التجريد نظرية العقد الاجتماعي المشهورة في الصورة التي نجدها، من بين آخرين، لدى لوك وروســو وكانط»[37]. والقصد نظرية فــي العدالة الاجتماعية قائمة على مفهــوم للعدالة التوزيعية بين أفراد المجتمــع. ونقطة الانطلاق هي ملاحظة تناقض المصالح بين المواطنين في كل مجتمع، حيث إن الأفراد ليسوا حياديــن في أمر الطريقة التي يجــري بها توزيع ثمار مشــاركتهم، فهم جميعًا يفضّلون القدر الأعظم من المنافع على القدر الأقل. ويترتب على ذلك أننا «في حاجة إلى مجموعة من المبادئ للاختيــار بين التنظيمات الاجتماعية المختلفة التي تحدّد هذه القســمة للمنافع». «هذه المبادئ هي مبادئ العدالة الاجتماعية التي نبّه إليها أرسطو في مفهومه للعدالة التوزيعية، أي المثال الذي بفضله تعني العدالة أن يعطى كل شخص ما هو حق له».

يؤكد رولز أننــا إذا ما أردنا أن نضمــن العدل، فإن علينــا أن نحترم مبدأ «الاستقلال المطلق» للفرد، والاختلاف أو التمييز بين الأفراد، لأن «كل شخص يمتلك حرمة مســتندة إلى العدل الذي، حتّى باسم سعادة مجموع المجتمع، لا يمكن انتهاكه». لذلك هو (كانط) يتابع مؤكدًا أن «مبادئ العدل (ينبغي أن تُبيَّن)

---

(35) John Rawls: «The Basic Liberties and their Priority,» in: John Rawls, *Political Liberalism*, The John Dewey essays in philosophy; no. 4 (New York: Columbia University Press, 1993-1996), p. 291.

(36) Kymlicka, *Les Théories de la justice*, pp. 64-66.

(37) Rawls, «The Basic Liberties,» p. 11.

في البنية الاجتماعية القاعدية عن رغبة البشـر في أن يعاملوا بعضهم بعضًا من حيث هم غايات في ذاتها، لا من حيث هم وسـائل». فـي هذا المنظور، يؤكد رولز ابتداءً: «في نظرية العدالة بما هي إنصاف، مفهوم العدل سابق على مفهوم الخير»، وحقـوق المواطنين تتمثّل في ثلّةٍ من «الحريات الأساسـية التي يتمتع بها الجميع على قدم المساواة»[38]، لكنها حريات تلتزم عدالة توزيعية تتنكر لها النظرية النفعية اللامساواتية.

3- نظرية الحرية الليبرتارية

تمثّل نظرية الحرية الليبرتارية (Libertarianism) تجذيرًا لليبرالية، أو ليبرالية مسـرفة أو مغالية، وأصحابها يدافعون عن «السوق الحرة» ويدعون إلى تحديد تدخّل الدولة في السياسـة الاجتماعية، وإلى تعزيز الحقوق الشرعية للملكية، من حيث إن للأفـراد الحقَّ في التصرف الحر فـي ممتلكاتهم بغضّ النظر هل يترتب على ذلك زيادة أو نقصان في الإنتاجية. فليس للدولة الحق في التدخل في آليات السـوق حتى لو كان القصد زيـادة الفاعلية. ومثلمـا يقول روبرت نوزيك: «للأفـراد حقوق، وثمة بعض الأشـياء التي لا يسـتطيع لا الفرد ولا المجتمع القيـام بها (من دون أن يطاول ذلك اغتصـاب حقوقهم)». ولمّا كان للأفراد حق التصرف في ممتلكاتهم على النحو الذي يرونه، فإن كل تدخّلٍ من جانب الدولة هو في منزلة «أشـغال شاقة»، إذ هو لا يخرق مبدأ الفاعلية، وإنما حقوقنا الأخلاقية الأساسية[39]. والليبرتارية تقوم على المبادئ التالية:

- التبادل التجاري الحر الشامل،
- المنافسة المطلقة،

---

(38) انظر عرضًا دقيقًا لنظرية رولـز فـي: Quentin Skinner, «On Justice, The Common Good and the Priority of Liberty,» in: Chantal Mouffe, ed, *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, Phronesis (London; New York: Verso, 1992), pp. 211-224.

الترجمة الفرنسية: Quentin Skinner, «Sur La Justice, Le bien commun et la priorité de la liberté,» dans: *Libéraux et communautariens*, textes réunis et présentés par André Berten, Pablo da Silveira et Hervé Pourtois, Philosophie morale (Paris: Presses universitaires de France, 1997), pp. 209-225.

(39) Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, [1974]), p. 9.

- تذبذب الأجور بلا حدود،

- دولة الحد الأدنى،

- الحياد الأخلاقي أو عدم الاكتراث الأخلاقي.

كيف يقوم الليبرتاريون بالربط بين العدل والسوق؟ في «نظرية الحقوق الشرعية للملْكية» لدى نوزيك، إبانة عن هذه المسألة على النحو التالي: إذا انطلقنا من الفرضية القائلة إن لكل فرد حقًّا مشروعًا في الأشياء التي هي في حيازته، فإن توزيعًا عادلًا يتمثل حينئذ، بكل بساطة، في كل توزيع ينتج من المبادلات الحرّة بين الأفراد؛ وكل توزيع يجري بثمرة تحويلات ومبادلات حرّة، بدءًا من وضع عادل، هو نفسه عادل. وإن فرض أي رسوم (ضريبية) على هذه المبادلات خلافًا لإرادة المواطنين هو أمر ظالم، حتى لو كانت هذه الرسوم تُستخدم للتعويض عن التكاليف الإضافية التي يمكن أن يكون ضحاياها الأفراد الذين يعانون إعاقات طبيعية لا يدَ لهم فيها، لأن الرسم (الضريبة) الشرعي الوحيد هو ذلك الرسم الذي يُستخدم في اقتطاع الموارد الضرورية للحفاظ على المؤسسات القاعدية الضرورية لحماية نظام التبادل الحر (الشرطة والقضاء). وبدقة أكبر، تستند نظرية حقوق الملْكية عند نوزيك إلى ثلاثة مبادئ أساسية:

- مبدأ التحويل: ما يُكتسب بحق يمكن نقله بحرية؛

- مبدأ الكسب الأوّلي العادل الذي يفسر، في الأصل، الطريقة التي أمكن فيها أن يحصل الأفراد على الممتلكات التي يمكن أن يجري نقلها موافقة للمبدأ السابق؛

- مبدأ تصحيح المظالم الذي يفسّر الطريقة التي يمكن بها التصرف في الممتلكات التي جرى اكتسابها أو نقلها ظلمًا.

إذا ما اعتبرنا هذه المبادئ الثلاثة معًا، فإن ذلك يعني أنه إذا كانت ممتلكات الأفراد مكتسبة بحق، فإن صيغة التوزيع العادل تكون التالية: «من كلٍّ بحسب ما

يختار، ولكلٍّ بحسب ما اختير له»[40]. وجماع نظرية حقوق الملْكية عند نوزيك «أن دولة دنيا (Minimal State) مقتصرة، على نحــوٍ وثيق، على وظائف الحماية من العنف، والســرقة، والاحتيال (الضريبي)، وعلى ضمان احترام العقود، هي دولة ذات أساس مســوّغ. وكل توســع لاحق في وظائف هذه الدولة من شأنه أن يعتدي على حقوق الأفراد في ألّا يفعلوا بعض الأشــياء، هو أمر لا مسـّوغ له»[41]. ويترتب على ذلك أنه لا مجال لأي تدخّل من جانب الدولة في قضايا التربية والصحة والمواصلات، وإصــلاح الطرق أو الفضاءات الخضراء؛ إذ إن الالتزام بهذه المؤسسات يتضمن ضرائب قســرية على بعض المواطنين، رغمًا عن إرادتهم، وخرقًا لمبدأ التوزيع العادل وفقًا لنوزيك[42].

باختصار شــديد، يتفق الليبرتاريــون - ميلتون فريدمـــان، وفريدريك فون هايك وروبرت نوزيك- على الدفاع عن ثلاث قضايا أساسية: الحق الطبيعي في الحرية، والإطلاق الأقصى للسوق ولنظامه التلقائي، والنضال في وجه الفلسفة التدخليــة للدولة، ومناهضة جميــع الاهتمامات المتعلقــة بالعدالة الاجتماعية وبفكرة المســاواة والعدالة التوزيعية (القسم الثاني من كتاب فون هايك: **القانون والتشريع والحرية**، عنوانه: سراب العدالة الاجتماعية). وبالطبع يمثّل مبدأ الحرية، من حيث هو حق طبيعي مطلق لا يجوز المســاس به، نقطة الارتكاز الأساســية في الدفاع المســرف عن الملْكية الخاصة وفي إشهار «حرب صليبية» على مبدأ العدالة الاجتماعية وعلى «ليبرالية المساواة» التي مثّلها رولز ودوركين[43].

4- النظرية الماركسية

شهدت هذه النظرية في العقود المتأخرة اجتهادات ومواقف متباينة، أبرزها اثنان: الموقف الأول يشــكك في فكرة العدالة نفسها، ويرى أن الشيوعية تمثّل

---

(40) Nozick, p. 16.

(41) Nozick, p. 9.

(42) Kymlicka, *Les Théories de la justice*, pp. 112-113.

(43) لمزيد من الإحاطة بالفلســفة الليبرتارية، انظر: جدعــان، **في الخلاص النهائي**، ص 173- 183.

«تجاوزًا» لمشـــكلة العدالة، ويؤكد أن العدالة ليســـت إلّا «فضيلة تصحيحية»، هي رد على قصور فـــي الحياة الاجتماعية؛ والموقـــف الثاني يجاري الحرص الليبرالـــي على العدالة، لكنه يرفـــض الاقتناع الليبرالي بـــأن العدالة تتوافق مع المِلْكية الخاصة لوســـائل الإنتاج. وكلا الموقفين يشجب «الاستغلال» ويؤكد أن المِلْكية الخاصة هي أداة للاســـتغلال، وعند بعضهم علّة للاغتراب. ومعلوم أن ماركس يقول: «إن نظرية الشـــيوعيين يمكن أن تلَخّص فـــي عبارة واحدة: إلغاء الملكية الخاصة». وهذه ليست مقبولة إلّا لأغراض الاستخدام الشخصي، مثلما هي الحال في الثياب والأثاث والأدوات المنزلية أو الترفيه، وليس لها أي حق أخلاقي ولا أي حق في السيطرة على وســـائل الإنتاج، وهي ممّا ينبغي أن يكون مِلْكًا للمجتمع وللتخطيط الاقتصادي القومي. إن «ديمقراطية المالكين» التي يتكلـــم عليها رولز غير عملية واقعيًا. والمســـاواة العادلـــة ينبغي أن تتخذ شكل التمتع المتساوي بالخيرات والموارد العامة، لا شكل التوزيع المتساوي للخيرات الخاصة[44].

5- النظرية «الجماعَتِية»

تنهـــض النظرية الجماعتيـــة (Communitarianism) بصـــورة خاصة في وجه الليبرالية و«حيادية الدولة»، وتجنح إلى سياســـة «الخير العام». وبحســـب هذه النظرية، يتميز المجتمع «الجماعتي» بفهم جوهري للحياة الســـعيدة أو الهانئة؛ فَهم يحدد «شـــكل حياة الجماعة». وفيها، بدلًا من أن يطلـــب من الخير العام التكّيف مع مختلف «الخيـــارات التفضيلية الفردية»، فإنه هو الذي يقدّم المعيار الذي يســـمح بتقييم هذه الخيارات وضبطهـــا وتوجيهها. والدولـــة الجماعتية يمكنها، بل عليها، أن تشـــجع الأفراد علـــى أن يتبنَّوْا تصـــورات للخير موافقة لنمط حيـــاة الجماعة، وأن ينهضوا في وجه تصورات الخيـــر التي تضادّه. بهذا المعنى يبدو المجتمع «الجماعتي» مجتمعًا مثاليًا يطلب الكمال، ويضع ســـلّمًا قيميًا لأنماط الحياة المختلفة. وفيما يشدد الليبراليون على مبدأ «تقرير المصير

---

(44) Kymlicka, *Les Théories de la justice*, p. 188.

الذاتي»، يرفض الجماعتيون هذا المبدأ. ومعلــوم أن المفهوم الليبرالي للهوية الشــخصية يقوم على أن الأفراد أحرار في أن لا يتبنّوا الممارسات الاجتماعية الســائدة، وعلى أن هويتهم تاليًا، لا تتحدد في ضوء هذه العلاقة الاقتصادية أو الدينية أو الجنسية أو تلك، إذ إنهم أحرار في نقد هذه الروابط أو رفضها.

إن الأنا، مثلما يرى كانط، ســابق فــي الوجود على مختلــف العلاقات الاجتماعية والأدوار المحددة، وهو جدير بأن يضع هذه العلاقات خارج وضعه الاجتماعي ويخضعها لأحــكام العقل. أمّا الجماعتيــون، فإنهم يرون أن هذه النظرة إلى الهوية الشــخصية غير صحيحة، إذ هي تجهــل أن «الأنا» «متجذر» و«متموضع» في داخل الممارسات الاجتماعية القائمة، وأننا لا نستطيع دومًا أن نضع «مســافة» بيننا وبينها أو أن نستقلّ عنها. لذلك ينبغي أن تُعدّ جميع أدوارنا وعلاقاتنا الاجتماعية، أو على الأقل بعض هــذه الأدوار والعلاقات، معطيات سابقة على كل تداول شــخصي. ومعنى ذلك أن ممارســة حق تقرير المصير الذاتي تجري من خلال هــذه الأدوار الاجتماعية، لا بعيدًا عنها ومن خارجها. وعلى الدولة أن تشــجع وتعمّق هذا التجذر والتعلق بالجماعة. إن الحرية التي يبني عليها الليبراليون لا بــد أن تكون، في رأي تشــارلز تايلور، «متموضعة»، ويكون الأنا الذي يمارس حريته مُقْصِيًا جميع العقبــات والعراقيل الخارجية، ولا يتمتع بأي ســمات أو خصائص ذاتية، وهو بلا هدف محدد، وفارغ من أي معنى[45]. ويذهب الفريق الأغلبي من الجماعتيين إلى القول إنه يتعذر علينا أن «نختار» أو أن «نرفض» علائقنــا بالجماعة التي ننتمي إليها، ونحن لا نملك إلّا أن نكتشف في الحياة ارتباطنا الوشيج بها وبالسياق الثقافي.

يأخذ الجماعتيون علــى الليبراليين أنهــم يهملون الشــروط الاجتماعية الضرورية للتلبية الحقيقية لمنافعنا ورغباتنــا. ويؤكد تايلور أن النظرية الليبرالية تســتند إلى نزعــة «ذرية» يُشــخّص فيها الأفــراد باعتبارهم مكتفيــن بذواتهم ويتحركون في حالة اســتقلال تام عن أي «رباط اجتماعي»، ولكن تايلور يؤكد

(45) Kymlicka, pp. 225-227.

أن «السياق الجمعي» أو «البيئة الاجتماعية» ضروري للحياة الطيبة في المجتمع، وأنه يمتنع تمامًا عن تحقيق تقرير المصير الذاتي خارج الإطار الاجتماعي. لذا ينبغي هجر «الحياد الليبرالي» و«الأنا الليبرالي غير الملتزم»، والتعلق بسياسة «الخير العام» والشروط الاجتماعية الضرورية لتحقيق المصير الذاتي والحياة الطيبة في الجماعة وبالجماعة[46]. وينطوي ذلك كله على ربط العدل بالخير.

6 - النظرية النسوية

إن النظرية النسوية (Feminism) هي، كبقية النظريات الأخرى، ذات نزعات متعددة؛ فثمة النسوية الليبرالية، والنسوية الاشتراكية، والنسوية الليبرتارية، وغيرها، لكن هذه النزعات جميعًا تتضافر في الاعتقاد بضرورة «إلغاء تبعية النساء»، والتعلق بمبدأ «المساواة» بين الجنسين، ونبذ التمييز والخضوع القانوني لسلطة الرجل بسبب «الوضع البيولوجي» أو «الطبيعة» التي تضع المرأة في مرتبة أدنى من مرتبة الرجل وتقيم بينهما «اختلافًا» أو «فرقًا» يسوّغ المعاملة غير المتساوية، وبالتالي غير العادلة بينهما. و«تبعية» النساء في الفلسفة النسوية هي نتيجة الهيمنة الذكورية التي تعبّر عن نفسها في التوزيع غير المتساوي للمنافع الاجتماعية، وفي الإجحاف المنظّم في حق النساء. ويقترن بمفهوم التبعية والهيمنة أو السيطرة، مفهوم التمييز بين المجال العام والمجال الخاص وما يتعلق به من التوزيع غير المتساوي للعمل المنزلي والعلاقة بين المسؤوليات العائلية والمسؤوليات المهنية. إذ يجري إقصاء النساء في حقل (الخاص) أي المنزل، ويستقلّ الرجل بالمجال (العام) وحقوله المختلفة، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.. إلخ، معزّزًا الاعتقاد أن «الطبيعة» هي التي تفرض ذلك، وأن الرجل وحده هو الذي يصلح للقيام بوظائف المجال العام. وقد ترتب على هذا الإقصاء، التمييز بين

---

(46) Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers; 2 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1985), pp. 190-191; Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford; New York: Oxford University Press, [n. d.]), pp. 207-215, and Michael Walzer, «La Critique communautarienne du liberalisme,» dans: *Libéraux et communautariens*, pp. 311-336.

«أخلاق الرجال» و«أخلاق النساء»، وهو تمييز عدّته بعض النسويات أسطورة ثقافية ولا أساسَ تجريبيًا له. وهو تمييز يثير التقابل التقليدي بين النظرية الذكورية التي يؤكد أصحابها أن استعدادات المرأة «حدسية» توافق المجال الخاص، والنظرية النسوية الحديثة التي تؤكد أنها ذات طبيعة عقلية منفتحة على المجال الكوني العام.

ولّد هذا السجال تبلور تصورين أخلاقيين يعبّران، في رأي كيمليكا، عن تيارين لا يمكن التوفيق بينهما: أخلاق الاهتمام والرعاية (Caring/Sollicitude)، وأخلاق العدالة. الأولى تشدد على تنمية الاستعدادات الأخلاقية، والثانية تشدد على تعلّم المبادئ الأخلاقية؛ الأولى تبحث عن أجوبة ملائمة للحالات الخاصة، والثانية تريد حل المشكلات وفقًا لمبادئ شاملة؛ الأولى تنشد احترام الحقوق والإنصاف، والثانية تحرص على المسؤوليات والروابط الشخصية. بتعبير آخر: أخلاق العدالة تشدد على احترام الحقوق، أمّا أخلاق الاهتمام فتوجّه إلى المسؤولية والتعاطف بإزاء الآخر من حيث هو مساوٍ[47].

تلك هي أبرز نظريات العدالة في الفكر الغربي المعاصر. ثمة بكل تأكيد منظورات أخرى للموضوع، مشتقة من هذا المنظور أو ذاك، أو قريبة من هذه النظرية أو تلك، كتلك التي لها صلة وشيجة بالمنظور الليبرالي أو بالمنظور الجماعتي، أو تلك التي تعرض مسألة العدل والعدالة الاجتماعية في علاقتها بفلسفة «الاعتراف»، مثلما نجد عند أكسيل هونيث وبول ريكور ونانسي فرازر[48]، لكن ما عرضت له في الصفحات السابقة يبدو لي وافيًا بالمقصود في سياق هذا البحث.

بيد أن هذا المقصود لن يستوفي حقوقه من دون استحضار المعطى العربي

---

(47) Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, pp. 255-308.

ولمزيد من الاطلاع على الفلسفة النسوية الغربية، انظر: خديجة خليل العزيزي، **الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي**، تقديم ناصفة نصار (بيروت: بيسان، 2005).

(48) الزواوي بغوره، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، تقديم فهمي جدعان (بيروت: دار الطليعة، 2012).

الذي انطوى عليه موروثنا التاريخي، واعتباره في النظر إلى جانب الرؤى الغربية المتداولة، للإبانة عمّا يمكن التوجيه إليه في مسألة العدالة في مجتمعاتنا العربية المعاصرة.

في حدود مقاربتنا المسألة، يبدو لي بوضوح تام أن أصناف العدل التي ينطوي عليها هذا الموروث، والتي تستحق في اعتقادي أن تكون موضوع اهتمام واعتبار ومضاهاة، قبالة أو بمحاذاة، نظريات العدالة الغربية المتداولة اليوم، تقع في حقل العدل السياسي والاجتماعي. ذلك أن «العدل الكلامي» و«العدل الفلسفي» يخرجان من دائرة الاهتمام المشخص المباشر الحالي، فضلًا عن أن الأول منهما يجنح نحو الميتافيزيقا، بينما يلحق الثاني بالفلسفة الأخلاقية الأكسيولوجية الغائية. والمطلوب الاستجابة لنداء الواقع المشخص: الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ولمطلب المسؤولية والواجب، أولًا وآخرًا، وقصدًا للضبط والتحديد والفاعلية.

بالطبع، يمكن أن يؤكد فريق من المفكرين - أو بصورة أدق من الدعاة الدينيين- أن «العدل الشرعي» الذي يلتزم أحكام الشريعة الإسلامية هو وحده الذي يضمن العدل بين الناس، لأن الله، مبدأ هذا الشرع؛ فالله العادل أعلم من البشر بما هو حق وخير وعدل لهم. وهذا «التدخل» يَشْخَص اليوم في جملة أقطارنا العربية بقوّة وحِدّة. والمشروع الذي يسعى «الإسلاميون السياسيون» إلى إنفاذه ينطوي على الاعتقاد الجازم بأن «العدل الشرعي»، أي أحكام الشريعة الإسلامية، هو طريق الخلاص. ويكفي أن نلاحظ أن أغلبية الأحزاب الإسلامية السياسية الكبرى تجعل من لفظ «العدالة» علامة على نفسها: ففي تركيا: العدالة والتنمية؛ وفي مصر: الحرية والعدالة؛ وفي المغرب: العدالة والإحسان... وبالطبع الدعوى الأساسية التي تقوم عليها هذه الأحزاب، في ضوء الاسم الذي يرمز إليها، هي تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وأن هذه الأحكام تحقق العدل والرفاهية.

إنني أدرك تمام الإدراك أننا نتحرك هنا على أرض غير صلبة، وأننا نشهد على هذه الأرض تقابلًا صريحًا بين منظورين مترافعين: منظور الإسلاميين،

ومنظور الليبراليين. بين هذين المنظورين يعاني «القانون»، وتعاني «الدولة» ودستورها، ويعاني المواطنون أشد ضروب العنت والتوتر والقلق. ولأن المجتمعات العربية الآن دخلت أو أُدخلت في ما يمكن أن أسمّيه «مختبر التجربة الإسلامية الوظيفي» - لأن هذا، في تقديري، ما يصنعه الغرب اليوم لغايات لا أخوض فيها هنا - فإنني لن «أولّي الأدبار» من المشكلة، وسأقف منها الموقف التالي الذي هو موقف «منهجي» لا «مذهبي» أو «عقيدي»:

في عالمنا العربي المسكون - بمسلميه ومسيحييه - بعبق الدِّين وسحره، وأحكامه وغائياته، وبأوامره ونواهيه، ووعوده ووعيده، وعلائقه ومتعلقاته، وفهومه ومفاهيمه، وطرائق مقاربته وضروب ممارسته.. إلخ، لا نستطيع أن نضع الدِّين بين قوسين، ولا نستطيع أن ندير له ظهورنا، أو أن نسخر منه ونقطع معه ونقصيه من حياة المجتمع ومساره ومصيره. فهو «معطى» مباشر، مشخص، ذو بأس وقوة شديدين عند قوم، طيّب رحيم عند قوم آخرين، لأنه «محكم» في وجه، «متشابه» في وجوه، ولأن المتمثّل للدِّين يتمثّله وفق «طبيعة ذاته» وما تنطوي عليه من قاع وجداني أو عقلي أو تراثي أو غير ذلك. وليست المسألة في قبول الدِّين وأحكامه أو عدم قبولهما، وإنما هي في طريقة فهمنا للدِّين ولمضامينه. والقضية المنهجية الكبرى هي التالية: هل نتمثّل الدِّين تمثلًا «ذريًا»، بمعنى أن نتصلّب عند مفرداته مجردة أو منتزعة من (مجموعه)؟ أم نتمثّله تمثلًا «كليًا»، أو «هولستيًا»، أعني في «مبادئه العامة» و«مقاصده النهائية»؟ ويتعلق بهذا النظر المنهجي: هل نقرأ النص الديني «على ظاهره»، أي وفق دلالاته المادية الحسية الحرفية، أم نفترض أن ظواهر النص حافلة بما هو «حمّال للوجوه»، متشابه، وأن التأويل وإعادة قراءة النصوص هما المنهج الذي ينبغي أن يُتبع في مقاربة النص وفهمه وإنفاذ مضمونه؟

لا أتردد في المسألة؛ فأنا أعتقد أن المنهج الهولستي التأويلي هو الذي ينبغي أن يُتّبع، وأن المبادئ والمقاصد هي التي ينبغي أن تُطلب، لا في موضوع العدالة فقط، وإنما في جميع الموضوعات الأخرى أيضًا. لذلك كانت نظرية «المصلحة» التي نوّه بها فقهاء المقاصد هي التي ينبغي الوقوف عندها من جملة الموروث

العربي الإسلامي، ومضاهاتها بجملة النظريات الغربية في العدالة. وهذا التقاطع أو «التضايف» ضروري لأننا لا نعيش وحدنا في هذا العالم. ونظرية المصلحة نظرية تتوخى الخير العام، وهو مبدأ قرآني صريح، يشتق من مقصد الشريعة في ضمان مصلحة الجماعة وحسن أحوالها. والأصل فيها فعل الخير وتجنب الشر، أو جلب منفعة ودرء مفسدة؛ أي مصلحة العباد في العاجل والآجل.

معلوم أن فقهاء المقاصد القدامى - خاصة الشاطبي والقرافي - جعلوا هذه المقاصد في أقسام: الضرورية والحاجية والكمالية، وأنهم شددوا على الضروريات منها، وحصروها في حفظ الدِّين والنفس والنسل والمال والعقل، لكن المحدثين توسعوا فيها بحيث أضافوا إليها ثلة من قيم الحداثة وحقوق الإنسان.

هذه النظرية في «المصلحة» هي نظرية الخير العام. ومع أن القرافي والشاطبي يتعلقان بمنهج «نصي» في فهم هذه النظرية وفي تطبيقها، فإن آخرين، كالخروصي والعزّ بن عبد السلام ونجم الدين الطوفي وغيرهم، يؤسسونها على العقل. وقد مر قول بعضهم إنه حيثما «ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق (...) فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها..» حتى أن الفقيه الحنبلي نجم الدين الطوفي (716هـ/ 1316م) ذهب إلى تقرير القول إنه إذا ما تناقضت المصلحة مع النصّ (الديني) فإنه يجب تغليب المصلحة، لأنها المقصد النهائي للتشريع. وفي العصر الحديث، ذهب الطاهر بن عاشور إلى أن المصلحة ينبغي أن تكون أساسًا لجميع الأحكام القانونية[49].

---

(49) انظر مادة (مصلحة) في: م. ت. هوتسما [وآخ.]، دائرة المعارف الإسلامية، تحقيق زكي خورشيد [وآخ.] ([الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، د. ت.])؛ مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي (القاهرة: دار الفكر العربي، 1954)، ومحمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس: مكتبة الاستقامة، 1946)، ص 63، والأدبيات في الموضوع كثيرة.

لكن، هل تهدف الشريعة بالدرجة الأولى إلى حماية مصالح الأمّة المشتركة، أم تهدف إلى حماية المصالح الفردية؟ في المسألة المركزية هنا، أي مسألة الملْكية، وفي ضوء التسليم بأن الله هو مالك كل شيء، وأن للإنسان حقَّ التمتع بالملْكية أو الحيازة، تقابل فريق الفقهاء الآخذين بجماعية حيازة الملْكية، وفريق الفقهاء الذين وقفوا إلى جانب توزيع الملْكية وحق الفرد في اكتسابها ونقلها من شخص إلى آخر.

لكن مبدأ الملْكية الخاصة هو الذي انعقد الإجماع عليه بقيود. ومع ذلك، فإن الأولوية ظلت تقدّم المصلحة العامة أو الخير العام، بحيث إنه إذا تعارضت المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، ينبغي أن تخضع الأولى للثانية.

أخلُص من ذلك إلى أن نظرية «المصلحة» و«الخير العام» تفرض أحكامها في جميع الحقول الإنسانية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية والقانونية. ومع أنها، في منطلقاتها الأساسية ذات «بذور دينية»، فقد خضعت لتطوير جوهري جعل منها نظرية «إنسانية» خالصة يمكن البناء عليها، كليًا أو جزئيًا، في تشكيل نظرية عربية معاصرة في العدل.

النفعية، والمساواة الليبرالية (أو الليبرالية)، والليبرتارية، والجماعتية، والماركسية، والنسوية ... هي إذًا النظريات التي تشخص قبالة المجتمعات العربية وتمثّل لها هذا الخيار أو ذاك، إن لم تكن ثمة خيارات أخرى.

لا شك في أن «الاقتصادي» يحكم ويجور ويهيمن على عالم اليوم، عالم العولمة. ولكي يستقيم العدل في عالم كهذا، تبدو المساواة أفضل الردود الملائمة. وهي تبدو كذلك على وجه الخصوص في جملة أقطار العالم العربي. بيد أن «الاقتصادي» ليس هو الحاكم الأوحد. فثمة العامل الثقافي والعامل الديني الصاعد صعودًا عظيمًا والعامل القومي والعامل السياسي والعامل القانوني. ثم إن الأقطار العربية، على الرغم من عوامل التجانس ومقوّمات الهوية، ليست متماثلة في كل شيء، والفروق الثقافية شاخصة هنا وهناك. ولا يخفى وجود هوة اقتصادية سحيقة تفصل بعض بلدانه عن بعضها

الآخر، وتباعد الموارد والثروات وتفاوتها هنا وهناك. والفقر بل العوز، سمة صارخة من سمات بعض المجتمعات العربية، وتوزيع الثروة في جميع الأقطار العربية غير عادل. ويؤكد لنا الاقتصاديون والاجتماعيون والمفكرون السياسيون والقانونيون - وهذه وجوه تحتاج إلى بحث معمّق واستقصاء واسع، وهي ليست ممّا يقدر صاحب هذا البحث على النهوض به - أن المظالم وقائع بديهية لا يملك أحد أن ينكرها أو أن يقلل من شأنها، وأن علاجها لا يمكن أن يتحقق إلّا بالعدل.

لكن، أي عدل؟

خاتمة

في فضاءات الديمقراطية الغربية الأوروبية والأميركية، وعلى الرغم من الظفر الكبير الذي حققته الرأسمالية المعززة بنظام عولمي اقتصادي - لكنه يعاني منذ أعوام آفاتٍ مستحكمة- لم ينجم أي إجماعٍ على الفلسفة التي يمكن الزعم أنها الطريق الأمثل لتحقيق العدالة. وقد ظهر جليًا أن العقل الغربي ذهب مذاهبَ مختلفة، سبقت الإشارة إليها. كما ظهر أن أتباع هذه المذاهب قد تصلّبوا عند أحادية مسرفة تنصب لكل مذهب «قيمة مؤسِّسة» نهائية لا تسمح بالتلاقي مع القيم المؤسِّسة للمذاهب الأخرى. فالخلاف بين النفعيين وليبرالية رولز قاطع، والتناقض بين المساواتيين والليبرتاريين جذري، والمخاصمة بين الجماعتيين والليبراليين مشهودة، لكن من المؤكد أن ثمة تقاربًا يمكن أن يحدث بين أكثر من نظرية عند بعض المبادئ أو القيم الأساسية في هذه النظرية أو تلك. فليس ثمة شك في أن هناك جنوحًا أغلبيًا إلى مبدأ تعليق العدل على المساواة، في هذا الشكل أو ذاك. ويمكن القول أيضًا إنه على الرغم من التقابل التقليدي بين الخير العام والفردانية، فإن النفعيين والليبراليين التكافليين والجماعتيين - والماركسيين أيضًا - يسلّمون بأهمية الخير العام وضرورته لسعادة المجتمع.

مع ذلك، ليس علينا أن نقارب المسألة بإطلاق من أبواب الفضاءات

الغربية، على الرغم من التأثيـرات التي تدرك أجواءنا، لأن للمجتمعات العربية أوضاعها الخاصة المختلفة، ولأن امتداداتِها التاريخية في الحاضر تشكّل وعيًا مختلفًـا، ولأن المعطيات الثقافيـة والدينية والأخلاقية والفقهيـة أو القانونية، والأوضـاع التاريخية، تفـرض أحكامًـا ورؤى واعتبـارات لا تجري مجرى المعطيات الغربية والأميركية. لذلك، ينبغي أن نتأمّل في مسألة العدل في حدود المعطيات العربية التاريخية والراهنة لا في حدود المعطيات الغربية وتفصيلات المذاهب التي جرى تداولها ومناقشـتها هناك، مقدّرين أيضًا أن النوى القاعدية لنظريات العدالة الغربية التي نوهت بها، تشخص بطريقة أو بأخرى، في المجال الاجتماعي والإنساني العام لا في المجال الغربي فقط.

أفتـرض أن المعطيات الأساسـية للثقافـة العربية والإسـلامية التقليدية والحالية ماثلة، بصورة أو بأخرى، في أذهاننا وفي عاداتنا وممارساتنا وتطلعاتنا. وهي إن لم تكن شـاخصة على نحوٍ علمي «وضعي» وعقلي دقيق، فإنها بكل تأكيد شـاخصة في إهاب حدس عقلي مباشر أو في رغباتنا وإراداتنا ومطامحنا الحيوية. في حدود هذه المعطيات سـأراجع «القيم المؤسِّسـة» النهائية لجملة نظريات العدالة الشاخصة التي عرضتها في هذا القول.

بادئ الأمر أن ثمـة نظريات بانية لعـدد من المذاهـب، لا نملك إلّا أن نضعها بين قوسـين ونخرجها من السـياق، إمّا لأنه جرى تجاوزها واقعيًّا في بيئاتها الأصلية وسـواها، وإمّا لأنها لا توافق المعطيـات الثقافية العربية، وإمّا لأنها مناهضة أصلًا لمفهوم «العدالة الاجتماعية» المنشود.

وفقًا لهذا الاعتبار، أسـتطيع أن أقـول إنه يتعذر الجنوح إلـى النظريتين الليبرتارية والماركسية؛ الأولى لأنها تنكر مفهوم العدالة أصلًا وتمثّل، وفق تعبير بورديو، داروينية جديدة، والثانية بسبب المبدأ المساواتي المطلق (égalitarisme) الذي تتبنّاه، فضلًا عن المنطلقات والقواعد الفلسـفية التـي لا تجد اليوم آذانًا صاغية لهـا في الفضاءات العربيـة، وذلك على الرغم من قـوة بعض الأفكار الأساسية التي تنطوي عليها وسـدادها، وعلى الرغم من استمرار حضورها في أوساط بعض المثقفين والحركات السياسية.

ما الذي يتبقى ممّا يمكن التعويل عليه، بشكل أو بآخر؟

النفعية أولًا. لكن ما الذي يستحق الأخذ به منها؟ أم أنها يمكن أن تكون صالحة للإنفاذ جملة وتفصيلًا؟ إن الغاية الجوهرية التي تطلبها «النفعية» هي، مثلما ذكرنا، تحقيق أعظم قدر من السعادة لأفراد المجتمع. وهذه بكل تأكيد غاية سليمة ومطلوبة، فما من إنسان إلّا ويطلب السعادة، لكن أي سعادة؟ إذا كان المقصود سعادة دنيوية منبتّة الصلة عن الله وعن حياة النفس أو الإنسان بعد الموت، فمن المؤكد أن النفعية بهذا المعنى لن تكون ملائمة لمجتمعات عربية يحتل فيها «الديني» مكانة جليلة. وتزداد أسباب انعدام الملاءمة إذا ما كانت المنفعة مرتبطة بمطلق مبدأ اللذة الحسية وبالفردانية «الذرية» الأنانية. صحيح أن «المؤمنين» أنفسهم يوجهون حياتهم اليومية بمعيار «حساب الحسنات والسيئات»، ويجهدون في فعل أكبر قدر من الحسنات للحصول، في الآخرة، على أعظم قدر من النفع الماثل في السعادة الأخروية، لكن هذه النزعة «النفعية» لا تنحصر، مع ذلك، عند الجميع في فردانية أنانية مطلقة، لأن «الأفعال الحسنة» التي يحرص المؤمنون الأتقياء على القيام بها وعلى كسب حسناتها، لا تستحق أن تكون أفعالًا حسنة إلّا إذا اقترنت بالنية الخالصة المتجهة إلى فعل الخير للآخرين، أي إلى توخّي الخير العام. أمّا إذا كان المقصود منها أفعالًا «شكلانية» تقصد «الربح» الخالص، أي «ربح الجنة» بغضّ النظر عن المنفعة التي تمتد إلى الآخرين - مثلما يمكن أن يشاهَد عند كثيرين - فإنها تفقد معناها وقيمتها بكل تأكيد. فالعدالة القائمة على طلب المنفعة المفضية إلى السعادة هي عدالة مشروعة، لكنها تفقد شرعيتها إذا ما التزمت فردانية مستغرقة في اللذة الذاتية - حسية أو عقلية أو وجدانية - أو في المنفعة الأنانية، غير آبهة للخير العام.

المنفعة خير يطلبه كل الناس، وهو خير طبيعي، لكن حتى يكون عادلًا يجب أن يقترن بفضيلة «الاعتدال» التي تكلم عليها فلاسفة اليونان وأقرّها الوحي الديني، ويجتنب الفردانية الأنانية والنرجسية الذاتية، ويتوخى السعادة والخير للمجموع العام أيضًا.

هل تساهم فلسفة (الحرية) الليبرالية في تشكيل «مركّب العدالة» الملائم؟ بكل تأكيد في الحقلين الأساسيين: الحقل الاقتصادي والحقل السياسي، أي في ما يطلَق عليه «العدالة الاجتماعية». وليس ثمة ريب في أن تصور رولز وأقرانه للعدالة يصلح لأن يكون دعامة أساسية من دعائم العدالة في سياق عربي. ومبدأ المساواة الذي يقترن هنا بالعدالة اقترانًا تأسيسيًا، هو مبدأ جوهري من مبادئ تحقيق هذه العدالة، والفكرة التي يدافع عنها رولز في قوله إن جميع الخيرات الاجتماعية الأولية - الحريات والفرص والدخل، والثروة واحترام الذات - ينبغي أن توزّع على وجه المساواة، إلّا أن يكون توزيع غير متساوٍ لمجمل هذه الخيرات أو لواحد منها مفيدًا لمن هم أقل حظًّا. هذه الفكرة عقلية، مقبولة، وتوافق المعطيات الجوهرية للتصورات العربية والإسلامية. بكل تأكيد ليس المقصود هنا الانحراف إلى المبدأ «المساواتي» (égalitarisme) وإلغاء التفاوت، وإنما المقصود أن يحصل الجميع على هذه المنافع وأن يحقق التفاوت الطبيعي أعظم النفع للأفراد الأقل حظًّا، أي إن العدالة التوزيعية مدعوّة إلى أن تعطي كل شخص ما هو حق له، ولا تُلحِق النفعية اللامساواتية السادرة أي حيف أو ظلم بأفراد المجتمع. هذه الصيغة لعدالة المساواة الليبرالية صيغت أصلًا لمجتمع رأسمالي نفعي وفرداني وأناني، بحيث مثّلت ارتدادًا ونقدًا لنفعيته ومظالمه وطبيعة الحرية «السادرة» التي توجّهه، وتصدّت لإعادة تشكيله بحيث يحقق أعظم قدر من العدل والإنصاف. في السياقات العربية التي لم تبلغ ما بلغته المجتمعات الغربية من تطوّرٍ وتعقيد وصراع وتفاوت، تبدو «المساواة الليبرالية» ذات جدوى وفائدة، لكنها يمكن أن تكون أكثر جدوى وفائدة، وأعظم توافقًا مع ثقافة هذه المجتمعات وتطلّعاتها، إن هي اتخذت طابع «ليبرالية تكافلية» أو تضامنية أبعد غورًا ونشدانًا للخير العام، من دون التفريط في الحريات الأساسية، أي من دون أن يجور الخير العام على الخير الخاص لأفراد المجتمع.

هل تحمل النظرية الجماعتية معنى خاصًا لمجتمعاتنا؟ بكل تأكيد أيضًا. فالقضيتان الأساسيتان اللتان تشدد هذه النظرية على أهميتهما - أعني نقد «حيادية الدولة» الذي تأخذ به الليبرالية والليبرتارية، وسياسة الهوية الذاتية

والخير العـام – هما قضيتان مركزيتان في الفعل الحيويّ للنسـيج السياسـي والاجتماعـي لمجتمعاتنا. ويمكن القـول إن ثمة توافقًا عامًّـا بين الجماعتية والاتجـاه الأغلبي فـي مجتمعاتنا، من حيث إننـا لا نقبـل أن تتخلى الدولة عـن مسـؤولياتها الاجتماعية، لماذا؟ لأن مؤسسـاتنا الاقتصادية والسياسـية والقانونيـة لم ترق في حسـها الاجتماعي وفي إحساسـها بالمسـؤولية تجاه المواطن والمجتمع إلى مستوى التنظيمات الجديرة بأن تلتفت إلى المشكلات الاجتماعية وتسـاهم في تقديم الحلول والمسـاعدات الضرورية لها. ودولة «الحدّ الأدنـى» و«اليد الخفية» التي يتكلم عليهـا الليبراليون والليبرتاريون لن يترتب عليها فـي المجتمعات العربية ودولها إلّا المزيـد من الفوضى والظلم والفسـاد. لكن، من وجه آخر، نحن لا نطيق أن تتدخل الدولة في «الخيارات التفضيلية للأفـراد»، وأن تفرض على المواطن طبيعـة «المصير الذاتي» الذي ينبغـي أن يحققه وطبيعة «النظـام الفكري» الذي يجب أن يجسّـده في حياته الخاصة. لا شـك في أن الأنـا متجذّر فـي «الاجتماعـي» و«متموضع» في الممارسـات الاجتماعية القائمة، لكن ينبغي للدولة والمجتمع ألّا يُلْزِما الفرد بتمثل «أيديولوجية» جاهزة ويوجّها حريته الشـخصية بحيث تندمج في تصور مستبد شامل لا تحيد عنه.

في مجتمعاتنـا العربية يجب الدفاع عن الحريات الشـخصية، لكن يجب أيضًا، في ضوء فوضى القيم السادرة وانحطاط الحس الأخلاقي العام والتدمير الثقافي الذي أحدثته أذرع «الثقافة الكونية» وقيمها الفردانية والنرجسية الشرسة، رد الاعتبار إلى الفضائـل الأخلاقية العليا، والدفاع عـن الخير العام، وتحقيق الملاءمـة بين هذا الخيـر وخير الأفراد الخـاص. وفي اعتقـادي أن المنظور «الجماعتي» الذي يؤكد أهمية «الرباط الاجتماعـي» وينكر «الحياد الليبرالي» وغلبة «الأنا الليبرالي غيـر الملتزم»، «الأنا الـذري» اللااجتماعي، هو منظور ملائم لمجتمعاتنا العربية في المرحلة التاريخية التي تمر بها حاليًّا. لذلك كانت الدولة الليبرالية التكافلية، دولة الخير العام والرعاية، هي الدولة الأجدر بتحقيق العدل الاجتماعي.

هل ثمة موطئ قدم للعدالة النسوية في مركّب العدالة من منظور عربي وظيفي؟ بكل تأكيد أيضًا. فالقضية الجذرية العميقة التي تمثّل القاع الأساس للنسوية هي قضية المساواة بين الجنسين والاحتجاج على مبدأ «التبعية» وإلحاق المرأة بالرجل، والافتئات على حقوق المرأة. ونظرية العدالة في هذا القطاع تريد أن ترد إلى المرأة الحقوق الإنسانية التي سلبها الرجل عبر التاريخ، وتؤكد مبدأ المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة. وفي عصرنا الراهن، بل منذ عصر النهضة العربي الحديث، احتلت هذه المسألة مكانةً متعاظمة في مشاريع النهضة العربية، وترددت المقاربة بين مبدأ «إنصاف المرأة» والمطالبة بأن تردّ إليها حقوقها «الشرعية»، ثم الدفاع عن مبدأ المساواة بين الجنسين من منظور ليبرالي عند فريق، ومنظور إصلاحي - أو تكاملي - إسلامي عند فريق آخر، وفريق «راديكالي» عند فريق ثالث. وهذا الفريق الأخير هو الذي ارتبط اسمه بنسوية إسلامية حقيقية، ليست هي على أي حال «النسوية الرافضة» التي جسدتها ثلة من الكاتبات اللواتي جنحن إلى موقف نقدي صارم بإزاء «مسلّمات الإسلام التقليدي» أو الموروث، أعني كاتبات من أمثال تسليمة نسرين وأعيان حرسي علي ونجلاء كيليك.

النسوية الإسلامية التي يصدق عليها هذا الاسم، وتتمثّلها مفكرات مسلمات كأمينة ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن وفاطمة المرنيسي... هي النسوية التي دافعت عن مبدأ «المساواة الأنطولوجية» بين الرجل والمرأة، وأكدت، من منظور قرآني، المساواة الكاملة في الحقوق بين الرجل والمرأة، ورتبت على ذلك «قراءة جديدة» للنصوص الدينية «اللامساواتية» في ظاهرها. بفضل هذه القراءة «التأويلية» التي مارَسْنَها، أمكن فعلًا تجريد نظرية إسلامية في العدالة النسوية[50]. وفي إمكاننا أن نزعم هنا أن هذه النظرية تستطيع أن تستوعب كلتا النزعتين الأخلاقيتين اللتين جرى تداولهما في الفضاء الغربي، أعني «أخلاق العدل» و«أخلاق الاهتمام»: الأولى تعززها

(50) فهمي جدعان، خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، ط 2 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، الفصل 1، ص 21-81.

عدالة الحقوق، والثانية تعززها الرؤية القرآنية، لا الفقهية، للعلاقة الزوجية.

لا أجد مسوّغًا لاستئناف القول في نظرية «المصلحة» التي أخذ بها فقهاء «المقاصد»، وأنها في صيغتها العقلية، نظريــة صريحة في العدالة القائمة على مبدأ «الخير العام»، وأننا - في نهاية المطاف وفي غاية هذا القول - نســتطيع، باطمئنــان عظيم، دمجهــا في مركّب نظريــة عربية في «العدالــة الاجتماعية» أركانها الأساســية: المنفعة الضاربة في الخير العــام، وليبرالية تكافلية حافظة للحريات الأساسية والمســاواة في الفرص وفي توزيع الخيرات الاجتماعية، مع الإقرار بالتفاوت وإنصــاف الأفراد والفئات الأقل حظًــا، وتعزيز القواعد الحامية للهوية فــي إطار تنمية القــدرات والملَكات الفرديــة الحريصة على الجمع بين خير الفرد وخير الجماعة، واجتناب مخاطر «الأنا الذري» الفرداني والنرجســي، وتعزيز مبدأ الخير العام، وإرساء بنيان المســاواة النسوية بإبداع قراءة تأويلية مســاواتية للنصوص الدينية التي يفيد ظاهرها «المتشابه» أوضاعًا لا مساواتية وغير عادلة.

تلك معالم أساســية وقواعد بانية لدولــة عادلة ومجتمع عــادل وحاكم عادل[51]. لا شــك في أن «ديمقراطية عالمة» هي شــرط ضــروري لإنفاذها،

(51) وقف ناصيف نصار في كتابــه الذات والحضور: بحث في مبــادئ الوجود التاريخي وقفة دالّة عند مقولة «العادل»: الإنســان العادل، والحاكم العادل. «فالعادل هو الإنسان المستعد دومًا للتعامل مع نفســه ومع الآخرين بحسب ما يقتضيه العدل، مع تقديم العدل الأساســي على العدل الوضعي عند الضرورة وقدر الإمكان». والعادل يتقيد بأحكام القانون من دون ســواها. وهو ينشد في العدل القانوني ما يخفف قلقه الضميــري في ما يتعلق بحقوقه وواجباته، وبحقوق الآخريــن حوله وواجباتهم. من أين يأتي المجتمــع بالحاكم العادل، على الرغم من «أن قيمة العدل مركزة فــي حقيقة الكائن الذاتي»؟ تلك «مســألة متوقفة على تقدّم الوعي النظري والتطبيقي بالعدل وعلى شيوع هذا العدل في طبقات المجتمع ومؤسســاته، الأمر الذي يعني أن مســؤولية خاصة تقع على النخبة المفكرة والقائــدة. ولكن الجمهور كله مسؤول أيضًا، ولا ســيما إذا كان النظام ديمقراطيًا. فالمســألة هي إذن مسألة روح العدل واستقراره في المجتمع بأســره، أفرادًا وجماعات، والعادل حقًا هو من يتحرك بروح العدل قبل أن يمســك بميزان العدل». انظــر: نصار، الذات والحضور، ص 387-389. وجرت الإشــارة إلــى أن بول ريكور خص مفهوم (العادل) بكتاب: Ricoeur, *Le Juste*.

الترجمة العربية: بول ريكور، العادل، تعريب محمد البحري [وآخ.]؛ تنسيق فتحي التريكي، تقديم عبد الوهاب بوحدية، 2 ج (قرطاج، تونس: بيت الحكمة، 2003).

لكنْ يوجد شــرط أعظم أهمية وخطرًا وبأسًــا، هو أن يتمثّل كل مواطن، وكل جماعة، وكل مؤسسة، في النظر وفي الفعل، مبدأ ديونطولوجيًا جوهريًّا هو مبدأ «المســؤولية»، لأن حرية ســادرة بلا حدود، وديمقراطية تقنية صورية بلا علم ومعرفة وثقافة، لن تعنيا في عاقبة الأمر إلّا تســوية مع الاستبداد وطريقًا سالكة إلى مضادات العدل.

الفصل الثاني

الحق في العدالة في الخطاب الفلسفي المعاصر

محمد الأشهب

مقدّمة

تعدُّ الفلسفة العملية من الموضوعات الفلسفية الأكثر حضورًا في الخطاب الفلسفي المعاصر. ويهيمن على هذا المبحث الخطابُ الفلسفي الأخلاقي من جهة، والفلسفة السياسية من جهة أخرى. وينبع هذا الاهتمام من منطلقٍ نحوِ الفلسفة منحى عمليًا يسعى إلى العثور على حلول عملية للقضايا التي تعني المواطن في حياته اليومية، بدلًا من الاهتمام بالقضايا ذات الطابع الميتافيزيقي، الأمر الذي جعل بعض الفلاسفة، ومن بينهم يورغن هابرماس (J. Habermas)، يتحدث عن فكر ما بعد ميتافيزيقي[1]. وقد لمسنا من اهتماماتنا بالفلسفة العملية في التقليدين الألماني والأنغلوسكسوني، هذه العودة القوية إلى مبحث الفلسفة العملية منذ صدور كتاب رولز *A Theory of Justice* (**نظرية العدالة**) الذي صدر في بداية سبعينيات القرن الماضي. ولا غرابة في أن تكون مسألة العدالة والعدالة في بُعدها الكوني هي الموضوع الرئيس في الخطاب الفلسفي العملي، ذلك أن الهدف العام الذي تسعى إليه الفلسفة هو تحقيق العدل في المجتمع، وبناء مجتمع محكم التنظيم بلغة رولز. فلمقاربة مسألة العدالة في الوقت الراهن أهميتها أكثر من أي وقت مضى، إذ كلما أسسنا لخطاب فلسفي عقلاني يعي هذه المسألة، كان لذلك الخطاب تأثير في الفاعل السياسي الذي سيكون مطالبًا بالاستجابة لمطلب المواطن الفاعل بدوره في الفضاء العمومي، باعتباره مجالًا لممارسة حقه في العدالة السياسية والمطالبة بحقه في العدالة الاجتماعية.

إشكال البحث

لا يمكن اختزال الحديث عن العدالة في الفلسفة المعاصرة، فالعدالة من

---

(1) *Nachmetaphysische Denken.*

الموضوعات الكلاسيكية في تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون في كتابه الجمهورية. ولكن بمـا أن بحثنا يقتصر على الفلسـفة المعاصرة، سـنكتفي بارتباط تصور رولز، وامتداداته في الفلسفة الألمانية المعاصرة، برواد النظرية النقدية. فما هو تصور العدالة في الفلسـفة السياسية بالنسبة إلى رولز؟ وما علاقة العدالة بفكرة الإنصاف؟ وإذا ركـز رولز في تصوره على البُعد السياسـي للعدالة، فما موقع العدالة الاجتماعية في فلسفته؟ وما هي التأويلات التي أفاد منها رولز من رواد النظرية النقدية لفكرة العدالة، بناء على الأسس الفلسفية للنظرية النقدية؟ وهل سـاهمت هذه النظرية في تطور النظرية النقدية عند روادهـا الثلاثة: هابرماس وأكسـيل هونيث (A. Honneth) وراينر فورسـت (R. Forst)؟ مـا علاقة العدالة بالعملية الديمقراطية؟ هل العدالـة مجرد توزيع للثروات المادية بطريقة عادلة، أي العدالة في مستواها الاجتماعي، أم هي توزيع عادل لـ «الخيرات السياسية»، أي الحق في المشاركة السياسية أو ما يُطلِق عليه فورست الحق في التسويغ من أجل المشاركة في السلطة، بوصفها مسـألة تعني جميع المنتمين إلى الجماعة السياسـية؟ وهل يتوقف تحقيق العدالة عند هذين المستويين فقط؟ ألا يتطلب تحقيق العدالة في المجتمع سـيادة قيم أخلاقية من منطلـق أن العدالة فضيلة أخلاقية، تعتبر قيمة التسامح من أهم الفضائل المطلوبة في وقتنا الراهن؟ وإلى أي حد يمكن أن نفصل بين السياسـي والأخلاقي في مسـألة العدالة؟ وكيف تحضر العدالة في فكرة الاعتراف في فلسـفة هونيث الـذي طور نظرية الفعل التواصلي لهابرماس في إطار ما أصبح يُعرف عنده ببراديغم الاعتراف؟

أولًا: العدالة السياسية: مناظرة هابرماس - رولز

يقدم هذا المحور شـخصيتين بارزتين في الفلسـفة السياسية المعاصرة، هما هابرماس ورولز. وسـنركز على المناظرة الفلسـفية التي دارت بينهما في منتصف تسعينيات القرن الماضي، والتي نُشرت على صفحات المجلة الفلسفية *The Journal of Philosophy* (مجلة الفلسـفة)[2]. وقد كانت مسـاهمة هابرماس

(2) للاطلاع على هذه المناظرة، يمكن العودة إلى المقالات التالية التي نشرت في المجلة الفلسفية الأميركية، *The Journal of Philosophy* وهي المقالات التي أعيد نشرها في كتابات لهابرماس ورولز. =

في المجلة الشـــرارة الأولى التي أشـــعلت أوار هذه المناظرة، فانتقد في مقالته الأسس الفلســـفية التي قامت عليها نظرية العدالة لرولز. كما طوّرت مساهمته نظرية الفعـــل التواصلي، انطلاقًا من الفلســـفة السياســـية الأميركية. ولا يخفى

= Jürgen Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism,» *The Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3 (March 1995), pp. 109-131, Republished in: Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greif, Studies in contemporary German social thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1998).

انظر النســـخة الأصليـــة: Jürgen Habermas: «Politische Liberalismus –Eine *Auseinandersetzung* mit John Rawls. Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch,» in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1999).

انظر الترجمة الفرنسية: Jürgen Habermas, «La reconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme de John Rawls,» dans: Jürgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, trad. de l'américain et de l'allemand par Rainer Rochlitz; avec la collab. de Catherine Audard, Humanités (Paris: Ed. du Cerf, 1997).

بعدما نشـــر هابرماس هذه المقالة النقدية لنظرية العدالة، اجتمع فيلسوف «نظرية العدالة» بزملائه لاستشارتهم بخصوص كيفية الرد على انتقادات هابرماس، ثم نشـــر مقالة مطولة رد فيها عليه. ونُشرت المقالة في المجلة الفلسفية نفســـها، وأعاد نشرها في كتابه الاســـتدراكي لنظرية العدالة بعنوان «العدالة السياسية». وكان عنوان مقالة رولز ببساطة «رد على هابرماس».

John Rawls: «Reply to Habermas,» in: *Political Liberalism, with a New Introduction and the Reply to Habermas* (New York: Columbia University Press, 1996). It first appeared in *The Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3 (March 1995). It was republished in: *Jürgen Habermas*, edited by David Rasmussen and James Swindal, 4 vols, SAGE Masters in Modern Social Thought series (London: Sage Publication, 2002), vol. 2.

انظر الترجمة الفرنسية: «Réponse à Habermas,» Tr. Catherine Audard, dans: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*.

بعد هذا الرد لرولز، نشـــر هابرمـــاس مقالة ثانية فيهـــا توضيحات أخرى لردود رولز. ونشـــرها هابرماس في كتابه *The Inclusion of the Other*.

Jurgen Habermas, «Vernunftig versus Wahr oder die Morale der Weltbilder,» in: *Die Einbeziehung des Anderen*.

انظر الترجمة الفرنســـية: Habermas, «La Moral des vesions du monde «Raison» et «vérité» dans le libéralisme politique de Rawls,» dans: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*.

انظر الترجمة الإنكليزية: Habermas, «'Reasonable' versus 'True', or the Morality of Worldview,» in: Habermas, *The Inclusion of the Other*.

بعد هذا النقاش الفلســـفي المباشر بين الفيلسوفين، اســـتمر النقاش بينهما بطريقة غير مباشرة في كتاباتهما اللاحقة، إذ يظهر التأثير المتبادل بينهما. فبالنسبة إلى رولز، سيدخل بعض التعديلات على نظرية العدالـــة، خاصة في كتابه الأخيـــر *Justice as Fairness: A Restatement* (العدالة كإنصاف: إعادة صياغة). وينطبق الأمر نفســـه على هابرماس في كتاباته المتأخرة عن الدِّين التي كان فيهـــا أكثر ميلًا إلى المقاربة الرولزية، إذ خفّت حدّة نقده للدِّين.

على المطّلع على المناظرة أهميتها في فلسفة رولز السياسية في المتن الفلسفي لهابرماس الذي أصبحت تحليلاته عمومًا، في تسعينيات القرن الماضي، أقرب إلى الفلسفة السياسية الأميركية منها إلى النظرية النقدية للجيل الأول لمدرسة فرانكفورت. فالمناظرة الفلسفية التي دارت بينه وبين رولز ركزت على العدالة في بُعدها السياسي أكثر ممّا هو في بُعدها الاجتماعي، كما هو متداول في النظرية النقدية في صيغتها الأولى.

انطلاقًا من الأهمية التي حظيت بها فلسفة رولز السياسية في المتن الفلسفي لهابرماس منذ مطلع التسعينيات، ندرك السر الذي جعل هابرماس يثني على رولز. أمّا الخلاف بينهما، فيبقى في حدود الخلاف العائلي[3] (Familienstreit)؛ ذلك أن هابرماس، بسبب إعجابه بمشروع رولز، شاطره مقاصده الأساسية، واعتقد بصحة استنتاجاته المهمة. لذا، فإن النقد الذي وجّهه هابرماس إلى رولز، والذي سنتناوله في الفقرات التالية، هو نقد لا يستهدف مشروع رولز الفلسفي في عمقه، بل ينال من بعضه، وما يتعلق بكيفية تحققه في الواقع[4].

في السياق ذاته، اعتبر رولز انتقادات هابرماس بنّاءة، إذ منحته فرصة توضيح دلالة الليبرالية السياسية، كما سيبقى مدينًا له بهذه الفرصة، فضلًا عن أن خلافه مع هابرماس مجرد خلاف لا يمس جوهر مشاريعهما الفلسفية، بقدر ما رأى أنه يتعلق بأدوات عرض النظرية[5] (Instrument de présentation/ Devices of Presentation).

---

(3) Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 65.

الترجمة الفرنسية: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 10.

الترجمة الإنكليزية: Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» p. 110. «because I admire this project, share its intentions, and regard essential results as correct ,the dissent I express here will remain with the bounds of familial dispute».

(4) «In der Reihenfolge dieser Schritte werde ich Einwände vortragen, die sich weniger gegen das Projekt als vielmehr gegen einige Aspekte seiner Durchführung richten» Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 66.

الترجمة الفرنسية: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 11.

الترجمة الإنكليزية: Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» p. 110.

(5) John Rawls: «Reply to Habermas,» in: *Political liberalism*.

الترجمة الفرنسية: Rawls, «Réponse à Habermas,» dans: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, pp. 49-51.

أشـار هابرماس في بدايـة مقالته إلى الأهميـة التي تحظى بها فلسـفة رولز العملية، إذ كانـت نظريته بمنزلة تحوُّل جديد ومهم في تاريخ الفلسـفة العملية المعاصرة. وتكمـن أهمية هذا التحول في قراءة رولز لفلسـفة كانط الأخلاقية أو العملية، وذلـك باعتماده على مفهوم «البينذاتيـة»[6] في قراءته فكرة الاسـتقلالية عند كانط. كما أنه اسـتثمر هذا المفهوم في قراءته النقدية للفلسـفة النفعية من جهة، والنزعة الشـكية في القيم من جهـة ثانية. وتمكّن رولز، في توظيفه مفهوم البينذاتية، بوصفه مفهومًا وظيفيًا لإعادة تقويم مفهوم الاسـتقلالية لدى كانط، من نقل المفهوم من المجـال الأخلاقي إلى المجال السياسي العام[7].

إذا كان كانط قد صاغ المسـألة الأخلاقية الأساسـية بطريقة تتيح الإجابة عنها بكيفية «عقلانية»، قال فيهـا إنه يجب علينا في حالة الصراع أن نفعل ما هو خير بأسلوب متسـاوٍ لجميع الأشـخاص، فالجواب العقلاني لسؤال الأخلاق الذي يُقصد بـه إيجاد مخرج لأنواع الصراع مـن دون الانزلاق إلى العنف، هو الجواب نفسـه الذي طوّره رولز في ما بعد في نظريتيه في العدالة، وذلك بإعادة صوغه وقولبته في قالب آخر من دون الاسـتناد إلى الخلفية الفلسـفية الكانطية الترنسـندنتالية. كما جدّد رولز هذه المقاربة في إطار أخلاقي وسياسي بتساؤله عن الكيفية التي تجعل مواطنين في جماعة سياسية ما يتعايشون في ظل شروط العدالة[8]، وذلك بهدف تحقيق نوع من الاستقرار السياسي والتعاون الاجتماعي، وفق نظريتـه في العدالة كإنصاف، وهو ما راهن عليـه هابرماس أيضًا في نظرية الفعل التواصلي. كما تمكّن في سـياق العلاقة بالمتن الفلسـفي الكانطي، من

---

(6) Inetrsubjektivitä.

(7) Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 65,

الترجمة الفرنسية: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 9.

الترجمة الإنكليزية: Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» p. 109.

(8) Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 65,

الترجمة الفرنسية: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 9.

الترجمة الإنكليزية: Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» p. 109.

تجديـد تصور كانط لمفهوم الاسـتقلالية. فإذا ارتبطت الاسـتقلالية عند كانط بالمجال الأخلاقي والأنثربولوجيا الفلسـفية العامة، فإنهـا ارتبطت لدى رولز بالمجال السياسي، ذلك أن الاستقلالية السياسية هي وحدها التي تكفل استقلالية المواطن، وهي التي تمنحه إمكانية المشاركة في ممارسة السلطة السياسية، وفي عملية اتخاذ القرار فـي دولة الحق والقانون الديمقراطية. لـذا نرى رولز يقول في كتابه *Political Liberalism* (الليبرالية السياسـية): «تكون ممارسـتنا للسـلطة السياسـية ممارسـة فعلية بالمعنى الحقيقي للكلمة في الوقت الذي تكون هذه الممارسة نابعة من القوانين التي ينص عليها الدستور، والذي نأمل أن يخضع كل المواطنين لمبادئه الأساسـية بوصفهم مواطنين أحرارًا ومتساوين أمام القانون، وذلك في ضوء المبادئ والأفكار التي يقبلها عقلهم الإنساني المشترك»[9].

بهذا التوظيـف الإجرائـي لمفهوم الاسـتقلالية الأخلاقية فـي المجال السياسـي، يكون رولز قد أحـدث تحوّلًا مهمًّا فـي تاريخ الفلسـفة العملية المعاصرة، وهو تحـوُّل ارتبط بالقـراءة البينذاتية لمفهوم الاسـتقلالية مقارنة بالقراءة الكانطيـة التي ظلت مقتصرة علـى مجال الفلسـفة الذاتية. لذا، رأى هابرماس، باعتباره من رواد براديغـم البينذاتية، أن قراءة رولز هي قراءة جديدة للفلسـفة الكانطية. ولمزيد من إيضاح الفكرة، نقول إن المقصود بالاستقلالية عند كانط هو أن تتصرف الذات مسـتقلة عن غيرهـا، بحيث تكون هي مصدر القوانين الأخلاقية، كما بيَّن كانط ذلك في صيغتين من صيغ الأوامر المطلقة:

- تصرّف بحيث يكون تصرفك قاعدة كونية، وبحيث تعامل الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك باعتبارها غاية لا وسيلة.

- تصرّف كأنّك مشرِّع في مملكة الإرادة.

---

(9) Rawls, *Political Liberalism*, p. 137.
Habermas has cited this passage in his article «Reconciliation through the Public Use of Reason,» in English «our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution, the essentials of which all citizens as free and equal my reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason».
انظر الترجمة الفرنسية: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 65.

يُســـتنتج من هذين الأمرين الأخلاقييـــن المطلقين الاتصـــالُ الوثيق بين الاســـتقلالية ومبدأ الذاتية، في حين أن قراءة رولز النقدية للفلســـفة الأخلاقية الكانطية انطلقت من مبدأ البينذاتية. وكان هدفه ربط فكرة الاســـتقلالية ببُعدها السياسي لتأســـيس دولة الحق والقانون الديمقراطية، فيقول رولز في مراجعته مفهوم الاستقلالية أننا نتصرف باستقلالية عندما نخضع لمجموع القوانين التي يقبلها الجميع، وهي قوانين تتوقف على اتفاق الجميع عليها، وذلك باستعمال كل واحد عقلَه فـــي الفضاء العمومـــي، وتوظيفه لإيجاد أفضـــل المبررات أو المسوغات للدفاع عن رأيه[10].

إن القوانين التي تنبع مـــن إرادة الجميع وحدها هي التي تحظى بالاحترام والتقدير والطاعة، ما دامت تحافظ على اســـتقلالية كل ذاتٍ في أثناء صوغها، لكن الاستقلالية التي يدعو إليها رولز هي «اســـتقلالية كاملة أو تامة[11]، وهي اســـتقلالية خاصة بالمواطنين الذين يعيشـــون دائمًا في ظل مؤسسات مجتمع محكم التنظيم (well-ordered society)»[12]. وهو مجتمع يتســـم بســـيادة القانون الذي ينبع من الإرادة الجماعية، وتقوم العلاقة فيه بين مواطنيه على الندية.

بناء على هذا، خلصـــت كاثرين أودار، الباحثة المتخصصة بفلســـفة رولز ومترجمة أعماله إلى الفرنســـية، إلى أن الخلاف الأساس بين هابرماس ورولز يكمن في طريقة التبرير أو التســـويغ[13] لا في مضمون المشروع الفلسفي العام الذي يسعيان إلى بنائه.

---

(10) Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 65.

الترجمة الفرنسية: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice* politique, p. 9.

الترجمة الإنكليزية: Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» p. 109.

(11) Der volle Begriff der Autonomie.

(12) Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 67.

الترجمة الفرنسية: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 12.

الترجمة الإنكليزية: Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» p. 111.

(13) Catherine Audard, «Le principe de légitimité démocratique et le débat Rawls-Habermas,» dans: *Habermas l'usage public de la raison*, coordonné par Rainer Rochlitz, Débats philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 2002), p. 132.

لرصد هذه المناظرة الفلسفية بين الفيلسوفين، سنتوقف باختصار عند البناء الهيكلي لنظرية العدالة لرولز، وسنورد في الآن نفسه انتقادات هابرماس، لنعود في ما بعد إلى ردود رولز عليها؛ ذلك أن هابرماس هو من بادر ببدء هذه المناظرة. وسنرى أن من بين أهم القضايا التي تناولها هابرماس كانت الوضعية الأصلية، وحجاب الجهل، والإجماع عبر التقاطع، وحقوق القدامى والمحدثين، والاستقلالية الخاصة والاستقلالية العامة. وهي الأفكار التي كانت موضوع سجال بينهما.

1 - إشكال المحور

طرح هابرماس مجموعة من التساؤلات وجّهت مقالته النقدية الأولى بعنوان «المصالحة بواسطة الاستعمال العام للعقل»، وصاغ تساؤلاته في الإشكال الآتي: هل المشاركون في الوضعية الأصلية قادرون على المحافظة على المصالح الأولية لممثّليهم، وذلك بناء على أنانيتهم العقلانية؟ هل من المشروع دمج الحقوق الأساسية بالخيرات الأساسية؟ هل في إمكان حجاب الجهل أن يضمن الحكم الصادر عن المشاركين في الوضعية الأصلية، والذين يدّعون التصرف بناءً على أنانية عقلانية[14]؟

أ - الوضعية الأصلية

يمثّل مفهوم الوضعية الأصلية إحدى الدعامات الأساسية لنظرية العدالة؛ إذ خصص له رولز حيّزًا مهمًّا في كتبه الرئيسة التي تناول فيها نظرية العدالة طوال مسيرته الفلسفية، من أهمها: **نظرية العدالة** (1971)، و**الليبرالية السياسية** (1993)، و**العدالة كإنصاف: إعادة صياغة** (2001).

تكمن أهمية هذه الكتب في أنها الأداة التي عرض فيها رولز تصوّره

(14) Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 68-69.
الترجمة الفرنسية: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 14.
الترجمة الإنكليزية: Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» p. 112.

الفلســفي لنظرية العدالة، وهي النظرية التي أراد بهــا أن يصل إلى بناء مجتمع عادل ومتعاون. لذا، فالســؤال الذي تبادر بداية إلى ذهنــه كان عن كيفية تعيين الشروط المنصفة للتعاون. فعلى ســبيل المثال، هل تحددها سلطة مختلفة عن الأشخاص المتعاونين، مثلًا بواسطة قانون إلهي، أم أن هذه الشروط يدركها كل منا بوصفها شروطًا منصفة استنادًا إلى نظام من القيم الأخلاقية؟ أم تُحسم هذه المسألة بإبرام اتفاق بين مواطنين أحرار متساوين ومتعاونين، وذلك انطلاقًا ممّا يرون أنه منفعة متبادلة في ما بينهم[15]؟

بمــا أن رولــز عاش فــي مجتمــع يتســم بالتعدديــة الدينيــة والثقافية والسياســية ... إلخ، فهو لم يدعُ إلى تبنّي مرجعية تكــون مصدر هذه المبادئ التي يمكن أن تضمن تحقيــق التعاون الاجتماعي بيــن المواطنين. فالمدخل المقبول هو حصول اتفــاق بين المواطنيــن، بحيث يضمن إمكان تعايشــهم وتعاونهم. في هذا الصدد يقول رولز: «لا يمكن للمواطنين الاتفاق على نظام من القيم الأخلاقيــة أو ما يأمر به قانون طبيعي وفق مــا يراه البعض. لذا، هل يوجد بديل أفضل من اتفاق بين المواطنين أنفســهم يتوصلون إليه في شروط منصفة لهم جميعًا»[16]؟

غير أن تحقيق هذا الاتفاق المنصف بين مواطنين أحرار ومتساوين يتطلب تحديد وجهــة نظر، لا يمكن تحديدها إلّا في إطار ما ســمّاه الوضعية الأصلية

---

(15) جون رولز، العدالــة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إســماعيل؛ مراجعة ربيع شــلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 106. انظر أيضًــا: John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly (Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2001), p. 14.

يُعَدّ هذا آخر كتاب كتبه رولز فيما كان طريح الفراش، وهــو العمل الذي راجع فيه بصورة نهائية جميع الأسس الفلســفية التي قامت عليها نظرية العدالة، ابتداء من خمسينيات القرن الماضي. وكما هو معروف، فإن هابرماس وضع نظريته في مطلع الســبعينيات في كتابه العمدة نظرية العدالة، وهي النظرية التي حظيت بمتابعة نقدية منقطعة النظير في تاريخ الفلسفة السياسية المعاصرة، إذ اعتُبر هذا الكتاب أهم عمل في تاريخ الفلسفة السياسية بعد كتاب العقد الاجتماعي لروسو، وفينومنولوجيا الروح لهيغل. وفي إثر المتابعة النقدية، نشــر رولز كتابًا ضخمًا عدّل فيه العديد من أفكاره لصقــل نظريته، وأصدره بعنوان الليبرالية السياسية.

(16) رولز، ص 105، و Rawls, *Justice as Fairness*, p. 15.

المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمفهوم حجاب الجهل. فالوضعية الأصلية، بوصفها أداة لعرض النظرية، هي وضعية افتراضية لا تاريخية، عمل من خلالها رولز على تجريد ما يُعرف بفكرة العقد الاجتماعي لروسو. ويمكننا أن نلمس هذا التجريد في الوصف التالي: «في الوضع الأصلي لا يُسمح للأطراف بأن يعرفوا المراكز الاجتماعية للأشخاص الذين يمثّلونهم أو عقائدهم الشاملة الخاصة. كما أنهم لا يعرفون عن الأشخاص وجماعتهم الإثنية وجنسهم، أو أي مواهب طبيعية مختلفة مثل القوة والذكاء، وكل ذلك ضمن المجال العادي. ونحن نعبِّر عن الحدود المتعلقة بالمعلومات مجازيًا بالقول إن الأطراف خلف حجاب الجهل»[17]. وهذه الشروط الواردة في الوضعية الأصلية هي وحدها التي قد تساعد المشاركين فيها على التوصل إلى اتفاق عقلاني ومنصف للأطراف». وبما أن مضمون الاتفاق يختص بمبادئ العدالة في البنية الأساسية، فإن الاتفاق في الوضع الأصلي يعيّن الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي بين المواطنين الأحرار والمتساوين. من هنا نشأ اسم **العدالة كإنصاف**[18].

إن هذه الشروط المعقولة التي يجب أن تفرض على ممثلي المواطنين في الوضعية الأصلية هي التي من شأنها أن تساهم في الوصول إلى مبادئ منصفة وعادلة. وقد حدد رولز في نظريته مبدأين أساسين من شأنهما أن يضمنا، من جهة، تحقيق التعاون الاجتماعي بين الأشخاص بوصفهم أحرارًا ومتساوين، وتنظيم مؤسساتهم من جهة ثانية. فأطلق على المبدأ الأول «مبدأ الحرية» أو «المبدأ الليبرالي»، وأطلق على الثاني «مبدأ اللامساواة»، أو «التفاوت الاجتماعي».

لكل شخص الحق، وهو حق لا يمكن إلغاؤه، في ترسيمة من الحريات الأساسية المتساوية الكافية، وهذه الترسيمة متسقة مع نظام الحريات نفسه بالنسبة إلى الجميع.

(17) رولز، ص ١٠٩، و Rawls, *Justice as Fairness*, p. 16.

(18) Rawls, *Justice as Fairness*.

يجب أن تحقق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين: أولهما يفيد بأن اللامســـاواة يجب أن تتعلق بالوظائف والمراكــز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مســـاواة منصفة بالفرص، وثانيهما يقتضي أن تحقق ظواهر اللامساواة أكبر فائدة لأعضاء المجتمع الذين هم أقل مكانة[19].

يُعَــدّ هذان المبدآن رئيســين في نظريــة العدالة. وقد ســبق الأول الثاني بالنسبة إلى رولز؛ فالأول يضمن للأشــخاص الحريات الأساسية، ومن أهمها حرية التفكير وحرية الضمير والحريات السياســية (حق التصويت والمشــاركة السياسية) وحق إنشــاء الجمعيات، كذلك الحقوق والحريات المحددة بحرية وكرامة الشــخص، وأخيرًا الحقوق والحريات التي يمنحهــا القانون[20]، بينما يشــرعن المبدأ الثاني (مبدأ التفاوت أو اللامســاواة) (Difference principle)[21] التفاوتــات الاجتماعية والاقتصادية، لكن بشــرط إتاحة الفــرص للجميع في التنافس وتبوّؤ المراكز والوظائف، بغضّ النظر عن انتماءاتهم العرقية أو الدينية، أو الطبقية. ولتوضيح دلالة الفرص العادلة أعطى رولز المثال التالي: «لنفترض

---

(19) رولز، ص 148، و Rawls, *Justice as Fairness*, pp. 42-43.

a) Each person has the same indefeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all; and

(b) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society (the difference principle). 3, Rawls, *Justice as Fairness*, pp. 42-43.

انظر أيضًا: John Rawls, *Theory of Justice* (Cambridge, Ma: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 53.

انظر أيضًا الترجمة الفرنســية: John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. de l'anglais par Catherine Audard, Points. Essais ; 354 (Paris: Éd. du Seuil, 1997), p. 60.

(20) رولز، ص 151، و Rawls, *Justice as Fairness*, p. 44.

(21) ترجمه حيدر الحاج إســماعيل بمبــدأ الفرق، وهي ترجمة مقبولة إلى حــد ما، ما دام هذا المبدأ يســعى إلى التقليص من الفــروق الاجتماعية، لكن هنــاك من ترجمه بمبــدأ الاختلاف، ونحن نفضّل ترجمته بمبدأ التفاوت لأن هذا المبدأ يشــير عند رولز إلى اللامســاواة الاجتماعية في إطار نوع من التضامن. فكلمة اختلاف تشــير غالبًا إلــى الجانب الفكري، كما هو معروف في فلســفة الاختلاف الفرنسية، وهذا ما لا يقصده رولز.

حالـــة توزيع للمعطيات الطبيعية، فمن يتمتعون بالمســـتوى ذاتـــه من الموهبة، وبالقدرة وبالرغبة ذاتها لاســـتعمال هـــذه المواهب، لا بد مـــن أن تتوافر لهم فرص النجاح ذاتها، بمعزل عن أصل طبقتهـــم الاجتماعية والطبقة التي ولدوا وترعرعوا فيها حتى بلغوا سن الرشد»[22].

يضمن المبدأ أيضًا الحد الأدنى من التضامن الاجتماعي مع الفئات الأكثر حرمانًا في المجتمع؛ فهو يســـعى إلى تنظيم المنافـــع الاجتماعية والاقتصادية بطريقة عقلانية، بحيث تحافظ علـــى ثقافة التضامن الغائبة فـــي الليبرالية التي تستلهم مبادئها من الفلسفة النفعية.

يعتـــرض هابرماس فـــي قراءته النقديـــة للوضعية الأصلية علـــى الطريقة المتّبعة في عملية مناقشـــة صـــوغ قواعد العدالة والأهداف مـــن وراء صوغها. ويتجلى اعتراضه في تحفظه على «القـــرارات العقلانية» التي تتخذها الأطراف الممثّلة للمواطنين في الوضعية الأصلية، لأنها قرارات نابعة من نظرية الاختيار العقلاني التي تجد جذورها في فلسفة توماس هوبز (T. Hobbes). ويكون مجمل هذه الاختيارات خاضعًا لمنطق غاية - وســـيلة، وهو المنطق الذي يتحكم في العقلانية الغائية، وهذا نموذج انتقده هابرماس في مشـــروع فلسفته القائم على العقلانية التواصلية الذي كشـــف فيه عن حـــدود العقلانية الغائيـــة، ومن هذا المنطلق نراه ينتقد نظرية العدالة لرولز، فيرى أن مبادئ العدالة يجب أن ترتبط بالعقل التواصلي كي تكون أكثر واقعية.

يعتقد هابرماس أنه ما دام المشاركون في الوضعية الأصلية مجرد ممثّلين لمصالح الآخرين في مناقشتهم التي ينطلقون فيها من «الأنانية العقلانية»، فإنهم يظلون عاجزين عن المحافظة على «المصالح العليا» لممثّليهم، لأنهم يفتقرون إلى مسألة أساســـية هي عدم قدرتهم على تبادل وجهات نظرهم المختلفة، كما يفعل المواطنون العاديـــون في الوقت الذي يدافعون فيه عـــن عدالة جيدة بناء على فكرة «ما هو جيد للجميع». ويجعـــل هذا التصور الغائي الذي يتحكم في

---

(22) رولز، ص 150، و Rawls, *Justice as Fairness*, p. 44.

الوضعية الأصلية تصورَ رولــز للعدالة تصورًا ضيقًا، وهــو تصور يؤكده رولز نفسه حينما يقول: «في مناقشــتهم العقلانية (المقصود المشاركون في الوضعية الأصليــة)، لا يعترفون بــأي وجهة نظــر خارجية عن وجهــة نظرهم الخاصة باعتبارهم ممثّلين عقلانيين»[23].

بناء على هذا الارتباط بنظرية الاختيار العقلاني، لا يهتم المشــاركون في الوضعية الأصلية بعضهم ببعض، ويتصرفون مثل أي لاعبين يرغبون في تسجيل أعلى رقم قياســي ممكن. كما أنهــم يتمتعون بحس صــوري للعدالة، ويكون أغلب همّهم عادة أن يعترفوا لبعضهم باعتبارهم مواطنين سيحترمون اتفاقاتهم مستقبلًا في الوقت الذي يعيشون في ظل نظام مجتمع محكم التنظيم[24].

سنجد أن موقف رولز هذا في نظرية العدالة يتعارض مع موقف هابرماس في نظرية التواصل التــي يرفض فيها نظرية الاختيــار العقلاني، ما دامت تركز علــى المصالح الذاتية بدلًا مــن المصالح البينذاتية. فإذا كان المشــاركون في الوضعيــة الأصلية لا يهتمون ببعضهم، فإن المشــاركين في المناقشــة العملية ســيأخذون - على العكس من ذلك - بعين الاعتبــار مصالح الآخرين في كل مناقشــة عملية. كما أن الفاعلين في هذه المناقشة لا يرغبون في تسجيل أعلى حصة من الأهداف، بل يرغبون في تسجيل ما تسمح به لعبة تبادل المصالح بين الأطراف المعنية من أهداف. إضافة إلى ذلك، إن التصور الفلســفي لرولز، في الوقت الذي يركز فيه على الطابع الصــوري المحض للعدالة، يجرّدها من كل مضمون معرفي، ويجعلها نظرية إجرائية خاصة، في حين نرى أن هابرماس ركّز في أخلاقيات المناقشة على مشــروعية حمّل فيها كل طرف مسؤولية تصوراته المعرفيــة عن العدالة والمصالح التــي يدافع عنها. وبفضل المناقشــة الفعلية،

---

(23) ذكر في: Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 69-70.
الترجمة الفرنسية: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 15.
الترجمة الإنكليزية: Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» pp. 112-113.

(24) Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 70.
الترجمة الفرنسية: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 16.
الترجمة الإنكليزية: Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» p. 113.

فإنه قادر علـــى تبادل معرفته مع الآخرين المعنييـــن بالأمر، والتنازل عن بعض مصالحه بقصد الوصول إلى اتفاقات مشتركة.

لا يهـــدف هابرماس إلى إلغـــاء الوضعية الأصلية بنقدهـــا، بل يرغب في توســـيعها والابتعاد عن النمـــوذج الأصلي وتعويض المشـــاركين الافتراضيين الذين هُم وراء حجاب الجهل، بأشـــخاص أخلاقيين يجتمعون لإجراء مناقشة حقيقية. وفي هذا يقول هابرماس: سنضع حدًّا لفكرة أن أشخاصًا يتصرفون تبعًا لمصالحهم الأنانية العقلانية، وســـيكون من واجبهم اتخـــاذ قرارات معقولة أو أخلاقية، بدلًا من قرارات تستند إلى نظرية الاختيار العقلاني[25].

يقترح هابرماس في نظرية أخلاقيات المناقشـــة مبادئ إجرائية من شـــأنها توجيه المناقشة الحقيقية بين الأشـــخاص الأخلاقيين. وقد صاغ مبدأين، أطلق على الأول مبدأ المناقشـــة، ويشـــار إليه دائمًا بـ D، وهو مبدأ مشتق من المبدأ الثاني الأوسع منه وقد أطلق عليه مبدأ الكونية، ويشار إليه بحرف U.

تنص صيغة المبدأ الأول على أن «وحدها المعاييـــر التي يمكن أن تحوز رضى جميـــع المعنيين بوصفهم أطرافًـــا فاعلة في حوار عملـــي معيّن (وليس افتراضيًّا كما عند رولز)، يمكنها ادّعاء الصلاحية».

---

(25) Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 70.

الترجمة الفرنسية: Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, pp. 16-17.

الترجمة الإنكليزية: Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» p. 113.

نعتقد أن رولز تراجع، بتأثير من نقد هابرماس، عن هذه الفكرة في كتابه المتأخر العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، إذ نجده يقر بأنه ارتكب خطأ في كتابـــه الأول، نظرية العدالة، في وقت اعتبر فيه أن نظرية العدالة مشـــتقة من نظرية الاختيار العقلاني المرتبطة بهوبز. وأقر مجددًا بـــأن نظريته أقرب إلى كانط لا إلى هوبز. ولا يحتاج كلام رولز إلى تعليق، ذلك أنه ذكر في كتاب نظرية العدالة أن النظرية هي جزء من نظرية الاختيار العقلاني، وهذا خطأ. ويمكن اعتبار أن فكرة العدالة كإنصاف، هي في الأساس هوبزية لا كانطية. أمّا ما كان يجب أن يقال، فهو أن وصف الأطراف وتفكيرهم الاستدلالي يوظف نظرية الاختيار العقلاني (القرار)، «وأن هذه النظرية ذاتها جزء من مفهوم سياســـي للعدالـــة، أي يحاول أن يضع وصفًا لمبادئ معقولة للعدالة. فلن نفكر في اشـــتقاق تلك المبادئ من تصور العقلانية كتصور معياري وحيد»، رولز، العدالة كإنصاف، ص 210.

وتنص صيغة المبدأ الثاني على أن «كل معيار، لكي يكون صالحًا، يجب أن يستوفي الشرط الذي بموجبه يقبل كل الأشـخاص النتائج والآثار الجانبية الناجمة عن قبول الجميع بالعمل به عن طيب خاطر، وذلك مراعاة لكونيته وإن كان على حساب المصالح الخاصة لكل واحد منهم»[26].

يؤكد المبـدآن أفكارًا مناقضة لوضعية رولـز الأصلية. ففي مقابل حضور الذاتيـة، يقترح المبدآن إزاحة التمركز عن الذات في المناقشـة العملية، وذلك بقصد الوصول إلى إجماع عقلاني بخصوص المصالح الكونية المشتركة.

لا يوجد أي تمثيل في المناقشة العملية، فهي متاحة لجميع المعنيين بالأمر بقصد الدفاع عن مصالحهم المشتركة، مع تقبّل النتائج والآثار المترتبة على كل اتفاق عقلاني.

ويؤكد المبـدآن معًا المعايير، وليس القيم المشـتركة بين جماعة محددة، وهي معايير غالبًا ما تتصف بالصلاحية، وهو ما يجعلها تحظى بإجماع المعنيين بها، بدلًا من البحث عن تسويات موقتة. ولتحقيق ذلك، لا وجود في المناقشة العملية لموضوعات محرمة، أو موضوع تحفظ، أتعلق الأمر بالسلطة أم بالثروة أم بالتقاليد.

استنادًا إلى الخلفية الفلسفية التي طوّرها هابرماس في أخلاقيات المناقشة، رأى في هذين المبدأين أفضلية تجعلـه يعتقد أن الإجراء الوهمي الذي تصوره رولز لإظهـار كيف يمكن أن يكتسـب كل منا هذه المبـادئ عقليًا، هو إجراء سوريالي من أساسه، بل إنه سـيبقى تحت رحمة المقدمات الخاصة بفلسفات الوعي، أي إنه سـيبقى مشـدودًا إلى أنموذج الموضوع الواحد الأوحد، على الرغم من أنه طُرح ضمن موضوع شمولي[27].

---

(26) Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikative Handeln* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1981), s. 75-76.

انظر: Jürgen Habermas, *Morale et communication: Conscience morale et activité communicationnelle*, Champs (Paris: Flammarion, 1986), p. 86.

(27) عمر مهيبل، إشـكالية التواصل في الفلسـفة الغربيـة المعاصرة (بيروت؛ الـدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 137.

ب - حجاب الجهل ومسألة حيادية الحكم الأخلاقي

يعدّ حجاب الجهل الوجه الآخر للوضعية الأصلية، وهو الافتراض الذي اقترحه رولز لوصول المشاركين في الوضعية إلى مبادئ العدالة. فما الذي يجمع هابرماس برولز في هذا المستوى والطابع الإجرائي الحاضر في كلٍّ من الوضعية الأصلية والوضعية المثالية للكلام؟ بالنسبة إلى الوضعية الأصلية، إنها حالة العدالة الإجرائية الخالصة، وهي تسمية تُستمد من طبيعة الوضعية التي لا تقدم مضامين للعدالة، بل فقط الإجراءات المتّبعة من لدن المشاركين للوصول إلى إجماع على مبادئ العدالة. وتلح على الطابع الإجرائي نفسه أخلاقيات المناقشة التي لا يقدم فيها هابرماس المعايير التي يجب اتّباعها في المجتمع، ولكن الإجراءات والشروط المنظمة لمناقشة عقلانية تمكّن المشاركين فيها من الوصول إلى إجماع. ويتجلى الجانب الإجرائي عند رولز في تجرد المتمين الذين يوجدون وراء حجاب الجهل من جميع المعلومات المتعلقة بوضعهم وطبقاتهم وتصوراتهم لما سيكون عليه المجتمع في المستقبل. كما لا يعترفون بأي وجهة نظر خارجية[28].

إن الهدف الرئيس من وضع هذه الشروط هو ضمان حيادية الأحكام الأخلاقية ومبادئ العدالة التي سيتوصل إليها المتمون إلى الوضعية الأصلية. وهو الهدف نفسه الذي يسعى هابرماس إلى تحقيقه من خلال وضعه الشروط الإجرائية للمناقشة العقلانية، لكن مع فرق كبير بينه وبين رولز هو عدم حرمان المشاركين من المعلومات المتعلقة بوضعياتهم الاجتماعية وطموحاتهم المستقبلية. كما يدعوهم إلى رفع دعاوى صلاحيتهم حتى يتسنى للمشاركين فحصها والاتفاق بشأنها، شريطة مراعاة مصالح الجميع وقبول التأثيرات الجانبية التي ستترتب على اتفاقاتهم ما دامت في مصالحهم، كما يؤكد ذلك مبدأ الكونية. ولا يرى هابرماس، وفق هذا النهج العقلاني، مانعًا من تحقيق حيادية الأحكام الأخلاقية من دون الاختباء وراء حجاب الجهل، لهذا طالب

(28) Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 73.

مرارًا في انتقاداته لرولز بضرورة نزع هذا الحجاب عن المشاركين في الوضعية الأصلية. فالدفاع عن المصالح العامة قد يزحزح الذات عن أنانيتها ومركزيتها، وهذا ما عبّر عنه هابرماس في نقده صرح رولز الفلسفي، فـ«من الواضح أن الوضعية الأصلية هي في النهاية صرح يسمح للفيلسوف بأن يؤسس حدوسًا أخلاقية عميقة»، لكن ذلك لا يعفيه البتة من ضرورة تسويغ السبب الذي بنى على أساسه موقفه الأصلي بهذه الطريقة وليس بغيرها، خاصة أننا لا نرى ما هي المصلحة العقلية التي قد يحققها المواطنون بفعلهم المعقول هذا، في الوقت الذي كان يفترض أن يتأملوا فيه وضعهم الاجتماعي المكتسب، وذلك للتسويغ في أفق الشروط الخاصة بتقويم غير منحازٍ لمصالحهم المعروفة»[29].

اعتبر رولز نظريته عمومًا مجرد أداة، وذلك دعمًا لفكرة الحيادية، ولكن هابرماس طالبه بالنأي عن التأويل الوظيفي في نظريته، ولا بد له لتحقيق ذلك القبول بوجود علاقة إبستيمولوجية بين صلاحية النظرية وإبراز حيادها الأيديولوجي في النقاشات العامة. ولم يكن ثمة ما يمنع رولز من التوصل إلى هذه النتيجة، ولكنه كان مترددًا في الإعلان عنها، إذ كان يرى أن نظريته غير مرتبطة بمطلب معرفي، بل هي نظرية سياسية عملية. لهذا استعاض عن الحقيقي (le vrai) بالمعقول[30] (le raisonnable).

على الرغم من هذه الانتقادات الموجهة إلى فكرة الوضعية الأصلية وربيبتها حجاب الجهل، لم يفوّت هابرماس فرصة الإشادة بمساهمة رولز في هذا المجال. فقد أدخل رولز، بخلاف الفلسفة الكانطية، فكرة البينذاتية إلى نظرية العدالة والفلسفة العملية. ولكن سرعان ما فقد هذا المنعطف البينذاتي فاعليته، فيما حرم المشاركين في الوضعية الأصلية من المعلومات التي تمكّنهم من رفع دعاوى صلاحيتهم. لهذا السبب دعا هابرماس إلى ضرورة تحرير المفهوم الإجرائي للعقل العملي من جميع الإيحاءات الجوهرية[31].

---

(29) مهيبل، ص 160.

(30) Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 33.

(31) Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 22.

2 - حريات القدامى والمحدثين

تناول هابرماس في مقالته «ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية» مسألة الديمقراطية في التقليدين الليبرالي والجمهوري. فالأول يجد جذوره في الفلسفة الليبرالية الكلاسيكية مع تعديلات نجدها في الليبرالية السياسية لرولز، بينما يمثل التقليدَ الثاني الاتجاهُ الجماعاتي. ويقترح هابرماس في مقابل التقليدين البراديغم التشاوري[32]، فنجد هابرماس، من منطلق الديمقراطية التشاورية، يعترض على الليبرالية السياسية لرولز بشأن تصوّرها لمفهوم المواطن والحقوق الأساسية التي يتمتع بها في ظل دولة الحق والقانون. وهو نقد لا ينطبق على رولز وحده، بل على التيار الليبرالي عمومًا في الفلسفة السياسية الأميركية.

يذكر هابرماس في مقالته، بالاستناد إلى فرانك مشلمان (F. Michleman)، أن «وضع المواطنين يتحدد، بحسب التصور الليبرالي، بالحقوق الذاتية التي يتمتعون بها في علاقتهم بالدولة أو المواطنين الآخرين. فبما أن المواطنين في هذا النموذج هم أصحاب حق بقدر ما يسعون وراء تحقيق مصالحهم الخاصة في حدود ما سطّره القانون، فإنهم يستفيدون من حماية الدولة، بما في ذلك الحماية من تدخلات الدولة ذاتها التي تنتهك التقييد الشرعي للتدخل الشرعي. إن الحقوق الذاتية هي الحقوق السلبية التي تمنح هامشًا فرعيًا، والذي في إطاره يتحرر أصحاب الحق من كل إكراه خارجي. إن الأمر نفسه ينطبق على الحقوق السياسية التي لها البنية نفسها»[33].

في «مقابل الحريات السلبية التي تحدد المواطن في التصور الليبرالي»،

---

(32) للمزيد من الاطلاع، انظر: مجلة كلية الآداب (الرباط)، التي تصدرها مجموعة «فلسفة الحق السياسي والأخلاقي»، عدد خاص عن الفلسفة عند هابرماس (2009)، ومحمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس: جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية (الدار البيضاء: منشورات دفاتر سياسية، 2006).

(33) الأشهب، ص 81.

والذي يُعتبر رولز أحد ممثّليــه، نجد أن التصور الجمهــوري يعتبر أن «وضع المواطنين لا يتحدد بنموذج الحريات الســلبية التي تمكّنهم من الاضطلاع بها بصفتهم مواطنين عاديين؛ فالحقوق المدنيــة - وبالدرجة الأولى - هي حقوق إيجابية، إذ هي لا تضمن غياب كل إكراه خارجي، بل المشــاركة في ممارســة جماعية بدونها لا يستطيع المواطنون تحقيق ما يطمحون إليه. أي ذوات مسئولة سياسيًا لجماعة الذوات الحرة والمتساوية فيما بينها»[34].

و«بناء على التصورين الســابقين، فالقوانين بالنســبة للجمهوريين ليست في نهاية المطاف شيئًا آخر غير تحديدات الإرادة السياسية المهيمنة، بينما عند الليبراليين، فالعديد من الحقوق تجد أساســها دائمًا في قانون أسمى صادر عن عقل متعالٍ لسياسة ما أو عن وحي ما»[35].

إن ربط الحقوق الأساسية عند الليبراليين بالدستور، باعتباره قانونًا أسمى، هو الذي دفع هابرماس إلى انتقاد الليبرالية السياســية لرولــز الذي ظلّ يدافع بدوره عن «الحقوق الذاتية» الخاصة التي ينص عليها الدستور. ويعدّ رولز هذه الحقوق حقوقًا خاصة، يجب الدفاع عنها ضد ســوء اســتعمال سلطة الدولة. لهذا جعل حقوق الإنســان والدستور خارج العملية السياسية، على العكس من التصور الجمهوري. كما أنه يرى أن الدســتور إكراه خارج عن السيادة الشعبية، وأن الحقوق الطبيعية للمواطن يحميها الدســتور ضد سلطة الدولة. فهو يفصل بين السيادة الشعبية وحقوق الإنســان، في مقابل التصور الجمهوري الذي أكد أصلهما المشترك[36].

علــى الرغم من تحفــظ هابرماس علــى التصور الجمهــوري، فإنه يظل أقرب إلى تصورهم من تصور رولز بخصــوص العلاقة بين حريات المحدثين والقدامى؛ فما يعيبــه هابرماس على رولز، في هذا المجــال، هو أن الأخير لم

---

(34) الأشهب، ص 82.

(35) الأشهب، ص 83.

(36) *Habermas: l'usage public de la raison*, p. 121.

يوفّق في المصالحة بين حريــات القدامى وحريات المحدثين[37]، إذ ظل يعطي الأولوية للحريات الأساســية للمحدثين المتمثّلة في حريات الاعتقاد والتفكير على حســاب حريات القدامى المتمثّلة في مشــاركة المواطنين السياســية في الفضاءات العامة. فالتقليد الأول، بحســب كونســتانت (Constant)، مستمد من فلسفة جون لوك، بينما يجد الثاني خلفيته النظرية في فلسفة جان جاك روسو[38].

يتحدد اعتراض هابرماس علــى رولز لتفضيله في توجّهه الفلســفي، في العدالة السياســية، نمطًا من الحقوق المدنية أو الحريــات، في مقابل الحقوق الاجتماعية وحقوق المشــاركة، وهو ما يمكن أن نطلــق عليه حقوق المواطنة الفاعلة، وهي حقوق لا تقف عند حدود التمتع بالحريات الســلبية التي يمنحها الدســتور للمواطنين، بل تتعداها إلى حقوق أخرى تنص على ضرورة اكتساب حق المشــاركة الفاعلة في صوغ القرارات والمعايير التي تهدف خصوصًا إلى تنظيم مجمل الحياة الاجتماعية، وهي مشاركة تتم باستعمال المواطنين عقولهم في الفضاءات العامة. لذا، نجــد أن هابرماس، بعودته إلى التصور الجمهوري، يؤكد في تصوره للعدالة ضــرورة تمتع المواطنين بجميع الحقوق الأساســية من جهة، وحقوق المشــاركة الفاعلة من جهة ثانية. كما أن مسألة المشاركة لا تتوقف عند حدود انتخاب الممثلين، بل هي مشــاركة واســعة النطاق، ما دام الشعب هو سيد نفسه في تقرير مصيره[39].

أكد فيلســوف السياســة الفرنســي لوك فيري (L. Ferry)، في تعليقه على الســجال الذي دار بين هابرماس ورولــز، وقد أبدى فيه إلى حــدٍّ ما ميلًا إلى هابرماس، أهميةَ المشــاركة الفاعلة في الديمقراطية المعاصرة «إذا رغبنا حاليًّا، إلى النظر إلى العدالة بوصفها تقســيمًا عادلًا لإمكانية مشــاركة المواطنين في

---

(37) Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, pp. 11-12, Vgl Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 67, «Rawls verfehlt sein Ziel, die Freiheit der Modernen mit der Freiheit der Alten Einklang zu bringen».

الترجمة الإنكليزية: Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» p. 110.

(38) رولز، ص 87.

(39) مهيبل، ص 113.

اتخاذ القرارات، وقبل هذا وذاك بما هي مشـــاركة في المناقشـــات السياســـية، فمن الواضح أن تحقيق ذلك يستوجب اليوم، كما نرى، صيغًا أخرى للمشاركة الفعالة، ما عدا تلـــك المتمثّلة في القدرة على انتخـــاب الممثّلين، ومعاقبة من انتهت عهدتهم متى حل موعد الانتخابات الدورية العامة منها أو المحلية»[40].

3 - العدالة السياسية وفلسفة التواصل

رأى رولز في ردّه علـــى هابرماس أن انتقاداته كانـــت بنّاءة ومنحته فرصة ملائمة لتوضيح دلالة الليبرالية السياســـية. وهي النظرية التي ما انفك يراجعها ويطورها، حتـــى وهو طريح الفـــراش، إذ كتـــب كتابه الأخير بعنـــوان **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**[41].

كان رولز مقتنعًا دائمًا بأنه غالبًا ما كان يُســـاء فهم أفـــكاره، بل إنها كانت تخون أحيانًـــا تفكيره الخاص، وهو ما ينطبق على فيلســـوف العقل التواصلي. ولإزالة هذا اللبس عن نظريتـــه، كان عليه التذكير بالخطوط الرئيســـة لليبرالية السياسية:

- اهتمام الليبرالية السياسية بالبنية الأساســـية للمجتمع، وهي بنية تتألف من المؤسسات الرئيسة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية. كما تحدد الطريقة التي تتلاءم بها في ما بينها، لكي تكوّن نسقًا واحدًا وموحّدًا للتعاون الاجتماعي.

- الليبرالية السياسية نظرية يمكن صوغها بمنأى عن جميع المذاهب ذات الطبيعـــة الدينية أو الفلســـفية أو الأخلاقية، وعلى الرغم ممّـــا يمكن قوله عنها باعتبارها نظرية يمكنها أن تشتق بعض أسسها من هذا المذهب أو ذاك.

- تكوّن الأفكار الرئيسة لليبرالية السياسية جميع أجزاء ما هو سياسي في النظرية، كما أنهـــا أفكار أصبحت مألوفة في الثقافة السياســـية العامة للمجتمع الديمقراطي.

---

(40) مهيبل، ص 113.

(41) Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 49.

بناء على هــذا، أراد رولز أن يبرهــن أن نظرية العدالة، كمــا طوّرها في الليبرالية السياسية، هي نظرية سياسية تهتم بكل ما له علاقة بالمجتمع السياسي بوصفه نسقًا عادلًا للتعاون الاجتماعي. كما أن المواطن، بوصفه رقمًا صعبًا في معادلة نظرية العدالة - باعتبارها نظرية سياســية - يتمتع باستقلالية ذات طبيعة سياسية. لكن فيما رأى هابرماس أن تصور رولز الفلسفي لمفهوم الشخص في الليبرالية السياسية تجاوز إطار الفلســفة السياسية، نجد رولز يعترض على هذا الفهم، معتبرًا أن التصور الفلســفي للشــخص في الليبرالية السياسية استعيض عنه بالتصور السياسي لمواطنين بوصفهم أحرارًا ومتســاوين. أمّا في ما يتعلق بالبنائية السياســية، فتكمن مهمتها في ربط مضمون المبادئ السياســية للعدالة بتصورات المواطنين، بوصفهم أصحاب ذوات معقولة وعاقلة[42]. فللمواطنين، من منطلق الاستقلالية السياسية التي يتمتعون بها، الحق في المشاركة السياسية ومناقشة القضايا التي تهم الشأن العام.

كان ربط نظرية العدالة بالليبرالية السياســية الخلفيةَ الفلســفية التي انطلق منها رولز للاعتــراض على انتقادات هابرماس. ففي أحد اعتراضاته الرئيســة، رأى رولز أن نظرية الفعل التواصلي لهابرماس هي نظرية شــمولية[43]، تستلهم منطلقاتها من العديد من المباحث الفلســفية واللســانية والعلوم الإنسانية، كما أنها نظرية تسعى في نظره إلى تفسير جميع الظواهر المرتبطة بمجالات مختلفة؛ فهو يقول في هذا الصدد: «تشــمل نظرية الفعل التواصلي لهابرماس باعتبارها نظرية شــمولية مجالات أخرى غير مجال الفلسفة السياسية. وهدف نظريته هو تقديم عرض عام لمفاهيم الدلالــة، الإحالة، الحقيقة، والصلاحية، وهي نظرية منصبّة على العقل النظري، وكل الأشكال المختلفة للعقل العملي»[44].

يبيِّن هذا النقد الفــرق بين اهتمامات نظرية هابرمــاس واهتمامات نظرية رولز. فإذا كانت نظرية التواصل منفتحة على مباحث علمية وفلســفية مختلفة،

---

(42) Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 61.

(43) Comprehensive.

(44) Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 55.

هدفها فهم المجتمع وتحليل العلاقات الاجتماعية، فــإن نظرية العدالة تندرج فقط في صنف السياسة باعتبارها نظرية تهتم فقط بالمجال السياسي بمنأى عن باقي النظريات الشمولية الأخرى، دينية أكانت أم أخلاقية أم ميتافيزيقية، وذلك ما سيلمسه المطّلع على نظرية الليبرالية السياسية لرولز من مفاهيمها التي تنتمي إلى الحقل السياسي. كما أنه يعلن من دون مواربة أن نظريته هي نظرية ليبرالية، ومن ثم فالمفاهيم المستعملة مثل الحق والعدالة والإنصاف والاستقلالية [...] هي مفاهيم ذات دلالة ليبرالية. لذا، يرى رولز أن العدالة، بوصفها إنصافًا، تمنح تصورًا سياســيًا للعدالة يتلاءم مع النظام الديمقراطي. ويأمل رولز أن يشــمل هذا التصور باقي المذاهب الشــمولية الأخرى المعقولة الموجودة في مجتمع ديمقراطي قائم على التعددية. وفي ضوء هذا الفهم لليبرالية السياسية، يعدّ رولز أن نظريته تتطور في إطار ما هو سياســي بمنأى عن باقــي المذاهب أو العقائد الشــمولية الأخرى، وهذا ما يميّزهــا من نظرية هابرماس التــي يرى رولز أنها نظرية إقصائية لبعض المذاهب العقائدية والدينية[45].

على العكس من نظرية هابرماس، يرى رولز أن الليبرالية السياســية ليست نظرية إقصائية؛ ذلك أنها تتميز من الناحية الأيديولوجية بالحياد تجاه رؤى العالم المتضاربة في ما بينها. وما يدعــم حياديتها هو بناؤها العقلاني من جهة، وعدم ادعائها الحقيقة من جهة ثانية. وفي ضوء هذا التصــور، يدافع رولز عن نظرية الليبرالية السياسية، باعتبارها بديلًا قادرًا على تأسيس تصور عادل للعدالة، ولا بد أن يتمخّض عن الحق في العدالة السياسية حقٌّ في العدالة الاجتماعية[46].

4 - نقاط الاختلاف بين هابرماس ورولز

بغضّ النظر عن السجال الذي أشــرنا إليه، هناك نقاط أخرى تبيِّن لنا سر هذا الســجال بين مشروعين فلســفيين، لهما رهانات مشــتركة. فالاختلافات

(45) Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 53.

(46) Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 11.

النسخة الألمانية: Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 66.

الترجمة الإنكليزية: Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» p. 110.

بينهما تظل مشــروعة وتعطي خصوصية لكل تقليد فلسفي على حدة. فالتقليد الفلسفي الألماني المعاصر ليس هو التقليد الفلسفي الأميركي، ويمكننا إجمال هذه الاختلافات في الآتي:

- اختلاف التقاليد الفلســفية الذي له تأثير في التكوين الفلسفي للفلاسفة الذيــن ينتمون إليــه. ونلمس هــذا التأثير بجلاء فــي حالة هابرمــاس ورولز. فالفيلسوف الألماني استلهم، بسبب انتمائه إلى جيل مدرسة فرانكفورت النقدية، تكوينه الفلســفي من التراث النقدي للمدرسة الذي يستند في جزء كبير منه إلى الفلسفة الاجتماعية. لهذا، لا نســتغرب محاولة هابرماس تأسيس الفلسفة على مقدمات العلوم الاجتماعية، وهي المرجعية التي اعتمد عليها في قراءته النقدية لنظرية العدالة لرولــز. لذا، رأى فيها نظرية تركّز فهمها للعدالة على المســتوى السياســي، بإهمال الجانب الاجتماعي، وهو ما تحظّره بشدة نظرية فرانكفورت النقدية فــي أجيالها المختلفة، ومن بينها هونيث[47] الــذي هو أحد رواد الجيل الثالث. ولكن نجد، فــي مقابل ذلك، أن رولز ينطلق في تصوره الفلســفي من الفلســفة الحديثة لكانط وفلاســفة الفكر الليبرالي الحديث، مثل روسو وجون لوك، الأمر الذي جعل تصــوره للعدالة مرتبطًا بالجانــب المعياري الذي يجد خلفيته في الفلسفة الأخلاقية الحديثة ونظرية الاختيار العقلاني لهوبز.

صحيح أن رولز يشــير في المبــدأ الثاني للعدالة، الذي ســمّاه مبدأ عدم المســاواة أو التفاوت، إلى المســألة الاجتماعية في حديثه عن فكرة التضامن مع الفئــة المحرومة والأقــل حظًا، ولكن إشــارته هذه لا تســتند إلى تحليل سوسيولوجي لمسألة التفاوتات الاجتماعية في الولايات المتحدة الأميركية؛ إذ لا نكاد نعثر في كتاباته على إحالات إلى علماء الاجتماع، مثل وليام بارســونز (W. Parsons) وماكس فيبر، ورواد النظرية النقدية الاجتماعية. ويُفسَّر هذا الغياب بهدف عام تســعى إليه نظرية العدالة، وهو ما أكده مــن جديد في إعادة صوغ نظرية العدالة بوصفها إنصافًا، فـ «إن هدفنا هو الكشف عن أساس عام لمفهوم

---

(47) Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit, Aufsätze zur praktischen Philosophie* (Frankfurt: Suhrkamp, 2000).

سياســي للعدالة، ومثل هذا العمل يخص الفلســفة السياســية، وليس النظرية الاجتماعية»[48].

بناء علــى هذا الهــدف، لا تُحظر مســألة العدالة الاجتماعية في نســقها الفلسفي بالقدر نفسه الذي تُحظَر فيه فكرة العدالة السياسية، حتى وإن حُظرت المســألة الاجتماعية، فيكون ذلك في ســياق حديثه عن «التعاون الاجتماعي» الذي يتناوله باســتحضار سوســيولوجيا إميل دوركهايم، بينما تكاد تغيب في متنه الفلســفي المرجعيات التي تتحدث عن الاســتلاب والتشــيؤ والتفاوتات الاجتماعية، وهي مرجعيات حاضرة عند رواد النظرية النقدية، ومنهم هابرماس، خصوصًا في كتاباته الأولى. وحتى فيما يناقش فكرة اللامســاواة الاجتماعية، ويركّز على فكرة التضامن، يتجنب الإشارة إلى «القوى الاجتماعية» المؤثرة في المجتمع، والتي أصبحت قوى مسيطرة على سلطة اتخاذ القرار[49].

- يتعلق الاختلاف الثاني بوظيفة الفلسفة عند رولز في المجال السياسي، ومعناه أن وظيفة الفلسفة تحدد من خلال ما تقوم به الفلسفة السياسية التي تُعَدّ الخلفية الرئيســة لنظرية العدالة. وقد حدد رولز أربع وظائف أساسية للفلسفة السياسية في المجتمع المعاصر:

* الوظيفــة الأولى هي أنها ترتبط بدورها العملــي، وتنصبّ على التركيز على المســائل التي يدور حولها نزاع عميق، والنظر في مــا إذا كان ثمة قاعدة أساسية يمكن اكتشــافها لاتفاق فلســفي أخلاقي، أو إذا تعذر وجود مثل ذلك الأســاس للاتفاق، فلربما أمكــن على الأقل، تضييق شــقة الخلاف في الرأي الفلسفي والأخلاقي على مستوى جذر الفروق الانقسامية، إلى حد يمكن عنده الاحتفاظ بالتعاون الاجتماعي على قاعدة الاحترام المتبادل بين المواطنين.

* الوظيفة الثانية هي إمكان مســاهمتها في مســاءلة كيفيــة تفكير الناس

(48) رولز، ص 208-209.

(49) Yves Sintomer, *La Démocratie impossible?* Armillaire (Paris: Éd. la Découverte, 1999), pp. 162-163.

في مؤسساتهم السياسية والاجتماعية ككل، فضلًا عن أهدافهم الأساسية ومقاصدهم بوصفهم مجتمعًا له تاريخ، في مقابل أهدافهم ومقاصدهم كأفراد.

* الوظيفة الثالثة إمكان أن نجد في الفلسفة السياسية سلوى لإحباطنا وغضبنا من مجتمعنا وتاريخه، بأن تبيِّن لنا كيف أن مؤسساته هي مؤسسات عقلانية، عندما تُفهم بطريقة ملائمة من منظور فلسفي.

* الوظيفة الرابعة، كما يرى رولز، تضمّنها يوتوبيا واقعية، أي إنها سبر لحدود الإمكان السياسي العملي. بعبارة أخرى، إنها تتساءل عن صورة المجتمع الديمقراطي العادل في ظل أوضاع ملائمة بصورة معقولة[50].

هذه الوظائف التي حددها رولز للفلسفة جعلتها تحتفظ لنفسها بحقها وقدرتها على بلورة فكرة الإجماع والمجتمع العادل. وهي الفكرة التي وظّفها المواطنون باعتبارها قاعدة تسمح لهم بتقويم المؤسسات السياسية الموجودة. ولكن في المقابل، يرى هابرماس أن وظيفة الفلسفة تنحصر في توضيح وجهة النظر الأخلاقية، إضافة إلى تحديد الإجراءات الديمقراطية، وتحليل الشروط الضرورية للمناقشات والمفاوضات العقلانية. وبهذا الدور لا تكون وظيفة الفلسفة عند هابرماس بنائية (constructive) وإنما تقويمية (Reconstructive)[51].

- أما الاختلاف الثالث، فهو تصورهما للعلاقة بين الاستقرار السياسي والاجتماعي من جهة، والاستعمال العام للعقل في الفضاء العمومي من جهة أخرى. فرولز يرى أن الاستعمال العام للعقل مرتبط بالاستدلال العقلي للمشرِّعين والسلطة التنفيذية (الرئيس) والقضاة (خصوصًا قاضي المحكمة العليا)، كما يتضمن أيضًا مرشحي الانتخابات السياسية ورؤساء الأحزاب السياسية، وباقي الملتزمين معهم في الحملة الانتخابية، فضلًا عن المواطنين، حينما يقدمون آراءهم في القضايا الأساسية للدستور[52]. غير أن الفضاء

(50) رولز، ص 86-91.

(51) Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 48.

(52) Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 64.

العمومي عند هابرماس يشمل جميع المناقشات العامة التي يساهم فيها المواطنون المشاركون في المناقشات العملية. فهو فضاء مفتوح للجميع يساهمون فيه بآرائهم، بما في ذلك مبادئ العدالة أو الدستور أو غيرها من القضايا التي تهم الشأن العام. أمّا الاستعمال العام للعقل عند رولز، فهو استعمال نخبوي، وحتى تصور العدالة عنده هو من اختصاص الفيلسوف الذي يقوم بمحاججة فكرية تأملية. ولكن على العكس من ذلك، عبّر هابرماس مرارًا عن رفض هذا التصور النخبوي للفلسفة ولمهمة الفيلسوف، فهو لا يقبل أن يتحوَّل الفيلسوف خبيرًا. وقد ظل دائمًا يميز بين مهمته كفيلسوف في الجامعة، ومهمته كمتحدث باستمرار في قضايا الشأن العام.

بناء على خاصية الانفتاح التي يتميز بها العقل في الفضاء العمومي، يصبح كل شيء قابلًا للمناقشة العقلانية من لدن المعنيين بالأمر. وهي المناقشة التي في إمكانها أن تضفي مشروعية على المعايير التي تضمن الاستقرار الاجتماعي والسياسي في المجتمع. فطبيعة السلطة التواصلية، بوصفها سلطة تأثيرية، في إمكانها أن تساهم في بلورة قضايا موضوع اهتمام الشأن العام، وهي القضايا التي تصاغ حلولها في صورة قوانين عبر ما يسمّيه هابرماس السلطة الإدارية.

نجد في مقابل هذه الخاصية «الانفتاحية» التي يتميز بها العقل في الفضاء العمومي، أن رولز يميل إلى وضع حدود لهذا الاستعمال العام، وذلك لرفض رولز حدوث مراجعة دائمة لمبادئ الدستور؛ فهو يستند في فلسفة الليبرالية السياسية إلى توافق تعددي مهمته بعث الاستقرار السياسي لمبادئ العدالة. وقد بعث في كتاباته الأخيرة تأملات عمّا سمّاه «العقول العامة»[53]، أي العقول التي يمكن أن تعلم وأن تُقَرّ، وأن تتناقش وتقبل علنًا، وذلك من أجل إعطاء انطباع بأن هناك «توازنًا تأمليًا» لمبادئ نظرية العدالة، لكن ذلك لا يعني مطلقًا الإقرار بالاستخدام العام للعقل[54]، أي بالمعنى الذي عبّر عنه كانط، بوصفه

---

(53) Public reasons.

(54) Öffentliche Gebrauch der Vernunft.

قوة تاريخية للولوج إلى مبادئ دستور عادل، يمكنه، إجرائيًا، أن يكوّن أساسًا تأسيسيًا لصلاحية هذه المبادئ. فما هو السبب؟

يرى رولز أن ذلك الانفتاح سيُبقي شبح المراجعة الدائمة للدستور، ومن ثم سيكون شبحًا لعدم الاستقرار. كما يقر رولز بالاختلاف بين دلالة العقل العام عنده ودلالته عند كانط عندما يتحدث عن خصوصية العقل العام[55].

يعد الاستقرار السياسي والاجتماعي أحد الرهانات الأساسية لنظرية العدالة ونظرية التواصل، لكن الاختلاف بين هابرماس ورولز في هذه النقطة يكمن في أن رولز وضع في نظريته مسألة الاستقرار الاجتماعي في المستوى الأول، الأمر الذي دفعه إلى اعتبار أن دور «الإجماع عبر التقاطع» سيظل مجرد دور تفسيري، أي يفسر فقط المساهمة الوظيفية لنظرية العدالة في قدرتها على مأسسة التعاون الاجتماعي بعيدًا عن العنف.

كانت هذه المساهمة الوظيفية موضع نقد في فلسفة هابرماس، ذلك أنها وضعت الإجماع عبر التقاطع في المرتبة الثانية، لأنها حولته إلى مجرد أداة لضمان الاستقرار لا غاية في ذاته. غير أن الإجماع عند هابرماس غاية في ذاته، يُدرَك بعد المناقشة العقلانية التي يشارك فيها جميع المعنيين بالأمر. وهو إجماع يتأسس انطلاقًا من فحص صلاحية جميع المعايير، بما في ذلك الأوامر الأخلاقية، أو حتى مبادئ العدالة نفسها[56].

5 - نقاط الاتفاق

يُعَدّ الاختلاف الوارد بين هابرماس ورولز أمرًا طبيعيًا، لأن كلًا منهما ينتمي إلى تقليد فلسفي له خصوصيته وتاريخه. ولكن الاختلاف في المشاريع الفلسفية، وفي أدوات عرض النظرية، لا يفسد الودّ بينهما. فانتماؤهما إلى الفلسفة المعاصرة جعلهما يشتغلان على العديد من القضايا المشتركة، فضلًا

---

(55) مهيبل، ص 136. انظر أيضًا: Rawls, *Political Liberalism*, p. 213.

(56) Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, p. 31.

عن تقاســمهما العديد من الطموحات التي ســعى كلٌّ منهما إلى تحقيقها في مشاريعه الفلســفية في المجتمع المعاصر. وتُعَدّ إشــكالية العدالة من القضايا الفلسفية الرئيسة في فلســفة كل منهما. وكان كل منهما يطمح من تناول مسألة العدالة إلى بناء مجتمــع عادل محكم التنظيم، يقوم علــى التعاون الاجتماعي والتضامن بين أفراده وطبقاته، ولكن لا يمكن لمثل هذا المجتمع أن يرى النور إلّا في إطــار دولة الحق والقانون والديمقراطية، بحســب هابرماس، أو الدولة الدســتورية، بحســب رولز، وهي الدولة الحديثة التي تقوم على مجموعة من المعايير التي يجب احترامها. وفي هذا الســياق، ليــس الاختلاف بين وضعية رولز الأصلية ووضعية هابرماس المثالية اختلافًا جذريًا، لأن كلاهما جعل من رهان فلســفته السياسية، معتمدًا على وســيلة عرضه الخاصة، «التسويغ ما بعد ميتافيزيقي لمعايير الحق والعدالة، فالأســاس هو أن تكون دولة الحق والقانون قائمة على معايير للحق نابعة من سلطة العقل لا من مصدر خارجي»[57].

من المفروض أن تكون هذه المعايير التي جرى التوصل إليها في الوضعية الأصلية أو فــي الوضعية المثالية للكلام، معايير مؤسســة لدولة الحق والقانون الحديثة التي تضمن للمواطن حقوقــه الفردية والجماعية في إطار مجتمع عادل وديمقراطي. فالرهان الفعلي للفيلســوفين هو حدوث مزيد من تجذير مســألة الديمقراطية في المجتمع وبناء شرعية ديمقراطية، يكون المواطن فيها هو الفاعل الأســاس والمصدر الحقيقي لممارسة الســلطة السياســية، أو بلغة رولز «بناء مجتمع يتمتع فيه المواطن باستقلالية كاملة، وهي الاستقلالية التي تتحقق حينما يكون المواطنون يعيشون في مجتمع محكم التنظيم»[58]، وهو مجتمع لا يخضع فيه المواطن لغير القوانين التي نصّ عليها الدســتور؛ القوانين التي تنظّم العلاقة بين الحاكــم والمحكوم، وبين المواطنين أنفســهم، بحيث تقــوم العلاقة على التقدير والاحترام والندية، لا على إخضاع طرف لآخر. ففي الوقت الذي ينشــأ

(57) Pauline Johnson, *Habermas: Rescuing the Public Sphere* (London; New York: Routledge, 2006), p. 105.

(58) Rawls, «Reply to Habermas,» in: *The Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3 (March 1995), p. 111.

فيه مجتمع بهذه المواصفات، يتمتع المواطن آنذاك باستقلاليته التامة. وكان رولز طوّر هذه الاستقلالية في نظرية العدالة السياسية، وهي الاستقلالية نفسها التي يسعى إليها هابرماس من خلال نظريته في الديمقراطية التشاورية التي يقترحها بديلًا مكمّلًا لنقائص الديمقراطية التمثيلية. وكلما حقق المواطن استقلاليته التامة، أصبح فاعلًا حقيقيًا في العملية السياسية ومصدرًا من مصادرها، وحينذاك «تكون ممارستنا للسلطة السياسية ممارسة فعلية بالمعنى الحقيقي للكلمة في الوقت الذي تكون هذه الممارسة نابعة من القوانين التي ينص عليها الدستور الذي نأمل أن يخضع لمبادئه الأساسية كل المواطنين بوصفهم أحرارًا ومتساوين، وذلك في ضوء المبادئ والأفكار التي يقبلها عقلهم المشترك»[59].

يبدو أن الطموح الأساس المشترك بين هابرماس ورولز هو التأسيس الفعلي لدولة الحق والقانون التي يكون فيها المواطن مصدرًا رئيسًا للشرعية الديمقراطية من جهة، وفاعلًا في ممارسة السلطة السياسية.

إن ما يميز مساهمة هابرماس - رولز في الفلسفة السياسية المعاصرة هي مراجعتهما النقدية للفلسفة العملية الكانطية من دون تجاوز أفقها الفلسفي الكوني. ولهذا يمكن الحديث عن منظور كانطي جديد مع هابرماس بإعادة صوغ الفلسفة الأخلاقية الكانطية، انطلاقًا من براديغم فلسفة التواصل، ومع رولز بتجريده في نظرية العدالة للمفهوم التقليدي للعقد الاجتماعي كما ورد عند روسو وكانط. كما استلهما كلاهما من كانط مقولة العقل العام، ووظفاها بنوع من الحيادية من أجل تبرير عقلاني للمبادئ الكبرى للعدالة والمعايير الدستورية الأساسية، والبنية الأساسية للمجتمع. وقد تساهم هذه المقاربة الحيادية في تحقيق نوع من الاندماج الاجتماعي المبرر عقلانيًا في ظل مجتمع قائم على تعددية الثقافة والقيم ورؤى العالم. وتُعَدّ فكرة الحيادية التي طورها رولز وهابرماس، وإن كان تصورهما لها يختلف نسبيًا، فكرةً رئيسة توحد

---

(59) Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, pp. 9-10.

الترجمة الإنكليزية: Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» p. 109.

النسخة الألمانية: Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 65.

بينهما وتضعهما في جبهة واحدة ضد أنصار المذهب الجماعاتي الأميركي، أو نظرائهم الجمهوريين في فرنسا، والنسـبانيين ما بعد الحداثيين الذين يشككون في كونية القيم، والنقاد الماركسيين للأيديولوجيا. كما أنهما يمثّلان في الوقت نفسه موقفًا موحَّدًا ضد الفلسـفة النفعية بجميع توجهاتها. وفي تعارضهما مع الاتجاهات الليبراليـة والجمهورية والجماعاتية والاشـتراكية المهيمنة، فإنهما يعدّان المساواة والحرية متعاضدتين وغير متعارضتين كما يعتقد الآخرون. أمّا حقوق الإنسـان وحقوق المواطن، فإنها تتمتع عندهما بأصل مشترك، ويجب عدم الفصل بينهما ووضعهما في تراتبية مختلفة[60].

على الرغـم من أن الحوار الفلسـفي بيـن هابرماس وورولـز يندرج في السـجال العام الذي دار بيـن الليبرالييـن والجماعاتيين وغيرهـم، فإنه كان لهابرماس خصوصية بخوض هذا السـجال مـع رولز لأنه يندرج في سـياق تصور النظريـة النقدية التي طورها في كتابته الأخيـرة، والتي نلمس فيها عودة إلى المقاربة الكانطية على حسـاب المقاربة الاجتماعية النقدية الجذرية للرواد الأوائل. أمّا فلسفة رولز ذات المرجعية الكانطية، فدعمته في ذلك، على الرغم من الاختلافات التي أشرنا إليها. ولا يمكن أن ينكر أحد تأثير رولز في النظرية النقدية لهابرماس في مراحلها المتأخرة؛ إذ أصبح هابرماس يميل إلى الفلسـفة الليبرالية في مقاربة العديد من القضايا مثل الديمقراطية والتسـامح والدِّين في الفضاء العمومي والتعددية الثقافية... إلخ. وكانت الباحثة أودار على حق حينما قالت إن الاختلاف بينهما اختلاف في اسـتراتيجية التسويغ، فأضيف إلى قولها أن هذا الحكم لا ينطبق على هابرماس السـتينيات والسبعينيات، بل ينطبق فقط على هابرماس المتأخر، خاصة بعـد إصدار كتابه عن الحق والديمقراطية الذي ابتعد فيه عن ثوابت النظرية النقدية في صيغتهـا الأولى. وهذا ما كان له التأثير نفسه في الجيل اللاحق، مثل هونيث أو فورست، وإن للجيل اللاحق منطلقاته الفلسفية، خاصة هونيث صاحب المرجعية الهيغلية. فما هو تصور هذا الأخير لفكرة العدالة؟

---

(60) Yves, p. 262.

ثانيًا: العدالة الاجتماعية لدى أكسيل هونيث

هل العدالة هي التوزيع العــادل للناتج الاجتماعــي أم هي توزيع عادل للعلاقات الاجتماعية التي يحكمها منطق الاحترام المتبادل بين المواطنين؟ وما هي الصلة بين العدالة والاعتراف؟

1 - العدالة في براديغم فلسفة الاعتراف

يُعَدّ هونيث مــن أعلام الفلســفة الألمانية المعاصــرة، إذ يلتف حوله ما يســمّى الجيل الثالث للنظرية النقدية، كما يُعَدّ - إلى جانب راينر فورســت - من خلفاء هابرماس في مدرسة فرانكفورت. وتتضمن مهمته الفلسفية مواصلة التأسيس الفلسفي لنظرية اجتماعية نقدية تضع نصب عينيها تشخيص الأمراض الاجتماعية للمجتمع المعاصر، وكشــف العوائق التي تحول دون بناء المجتمع العادل الذي ناضل من أجلــه أيضًا الرواد الأوائل. وللقيام بهذه المهمة، انصبّ اهتمام هونيث في بداية مســاره الفلسفي على نقد الســلطة[61]، وهو المبحث الذي خصص له رسالته لنيل شهادة الدكتوراه بإشــراف هابرماس. ويُعتبر هذا العمل الذي خُصص لمفهوم السلطة عند ميشــال فوكو، مساهمةً فلسفية سعى من خلالها إلى اســتثمار فلســفة فوكو في إطار نظرية الفعل التواصلي لأستاذه هابرماس. ويعتبر هونيث، في هذا الســياق، أن أي محاولة لإدماج المكتسبات النظرية والسوســيولوجية للكتابات التاريخية لميشــال فوكو فــي إطار نظرية الفعل التواصلي، تقتضي العــودة إلى مفهوم الصــراع الاجتماعي القائم على محفزات أخلاقية. ولا توجــد في رأيه أي نظرية يمكنها أن تســاهم في تطوير هــذه الفكرة أفضل من فكــرة هيغل عن «الصــراع من أجل الاعتــراف» التي طورها في دروس إيينــا[62]. وتتدرج كتابات هونيث الفلســفية، بدءًا من كتاب

(61) Axel Honneth, *Kritik der Macht - Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* ([Berlin]: Suhrkamp, 1988).

(62) Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Translated by Joel Anderson, Studies in contemporary German social thought (Cambridge, MA: MIT press, 1996), p. 1.

The Struggle for Recognition (الصراع من أجل الاعتـــراف)، حتى كتابه الأخير *Das Recht der Freiheit* (الحق في الحرية)[63]، في إطار تحيين الفلســـفة الهيغلية في إطار براديغم الاعتراف[64]. فعلى خلاف هابرماس ذي المرجعية الماركسية في كتابته الأولى والكانطية في كتاباته المتأخرة، ظل هونيث مرتبطًا بالمرجعية الهيغلية، وعيًا منه بأن هيغل لم يستوفِ حقه في الفلسفة المعاصرة، وأنه أسيء فهمه كثيرًا، على الرغم من أن فلســـفته تقدّم وســـائل نظرية تمكّننا من تحليل المجتمع وفهم طبيعة الصراعات الاجتماعية التي تلم به. فهو يطور، إدراكًا منه لأهمية الخلفية الفلسفية الهيغلية، وبالاســـتناد إلى الفلسفة الاجتماعية، «نظرية اجتماعيـــة ذات مضمون معيـــاري تتخذ من فكرة الصراع مـــن أجل الاعتراف منطلقًا لها»[65]. لذا، يعيب هونيث على الفلســـفة السياسية المعاصرة ارتباطها الوثيق بالفلسفة الكانطية التي تعطي الأولوية للمبادئ المعيارية الخالصة، بينما يفضل هو المقاربة الفلسفية ذات المنحى الاجتماعي، مانحًا في تحليله الأولوية لتحليل المجتمع. وتمكّن هونيث من خلال هذه القناعة الفلســـفية من بلورة ما ســـمّاه «العدالة بوصفها تحليلًا للمجتمـــع»[66]. ولا يهتم فـــي تصوره للعدالة باســـتخلاص القواعد والمبادئ المعيارية التي نقيس على أساســـها الشـــرعية الأخلاقية للنظام الاجتماعي، بل يهتم كثيرًا بتحليـــل العلاقات الاجتماعية في أفق كشف الأمراض الاجتماعية التي تهدد تماسك الجماعة، وتساهم في خلق علاقات غير طبيعية بين أفراد المجتمع. ونرى أنه رفض، في ضوء هذه الخلفية، الأنطولوجيا الاجتماعية لكلٍّ من ميكيافلّي وهوبـــز، ذلك أن المبدأ الذي تقوم

---

(63) Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit - Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* ([Berlin]: Suhrkamp, 2011).

(64) إذا رجعنا إلى فلســـفة رولز لا نجد إحالات إلى المتن الفلســـفي لهيغل، فالكتاب الرئيس لرولز، نظرية في العدالة، هو تطوير لفكرة العدالة من منظور كانط وروسو. والأمر نفسه ينطبق على كتاب هابرماس عن الحق والديمقراطية.

(65) Axel Honneth, *Kampf Um Anerkennung, Zur Moralischen Grammatik Sozialer Konflikte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), p. 7.

(66) Axel Honneth, *Gerechtigkeit und Gesellschaft: Potsdamer Seminar* (Berlin: Berliner Wissenschaft Verlag, 2006).

انظر أيضًا: الفصل الأول من: Honneth, *Das Recht der Freiheit*.

عليه هو مبدأ الصراع للمحافظة على الذات، أي المحافظة على المصالح الذاتية. فالذات في الأنطولوجيا الاجتماعية تتصرف تبعًا لمنطق الأنانية، وهو ما يسمّى الفعل الاستراتيجي. وقد كرس هابرماس لهذا الفعل مشروعه في فلسفة التواصل لنقد تجلياته في المجتمع وانعكاساته على التفاعل الاجتماعي. فالفعل الاستراتيجي عند هوبز وميكيافلّي يجعل الذات تُرى مجرد أداة، كما تحجب شدة المنافسة بين الذوات عنهم إمكانية تحقيق الاعتراف المتبادل(67). وبناء على ثقافة الصراع هذه من أجل البقاء، طوّر هونيث نظرية الصراع من أجل الاعتراف. ولتحقيق هذا الهدف، اهتم بفلسفة هيغل المبكرة، إضافة إلى فلسفة الحق. كما انفتح على مذهب جورج هيربرت ميد (G. H. Mead) في علم النفس الاجتماعي. فهونيث في قراءته هيغل أقرب إلى ميد في قراءته المادية من قراءة هيغل المثالية للصراع من أجل الاعتراف(68). ويُعَدّ مبدأ الاعتراف المتبادل من الأفكار الرئيسة التي طوّرها هونيث في فلسفته، كما فعل قبله ميد في مقاربته الاجتماعية، إذ إنه يعيد في ضوء هذا المبدأ إنتاج الحياة الاجتماعية(69).

يعتقد هونيث أن الاعتماد على مبدأ الاعتراف المتبادل قد يساهم في حل العديد من المشكلات والصراعات الاجتماعية التي يعانيها المجتمع المعاصر، وهي صراعات تعود في الأساس إلى الإحساس بالتهميش والإقصاء والظلم الاجتماعي. ويقول هونيث، في هذا الصدد، في حوار أجرته معه *Le Magazine Sciences Humaines* (مجلة العلوم الإنسانية) في فرنسا بمناسبة ما بات يُعرف بحوادث الضواحي: «في البداية كان مشروعي يقتصر حصرًا على نقد النموذج الكلاسيكي في تحليل الصراعات أو النزاعات الاجتماعية باعتبارها نزاعات مصلحة، فوفقًا لهذا النموذج، يفترض أن هنالك أفرادًا أو جماعات لهم مصالح محددة سلفًا، غير مستوفاة ضمن الظروف المعطاة، هؤلاء الأفراد أو الجماعات يناضلون أو يصارعون من أجل استيفائها، إلّا أنه بدا لي أن جزءًا من النزاعات

(67) Honneth, *Struggle for Recognition*, p. 8.

(68) Honneth, *Kampf um Anerkennung*, p. 149.

(69) Sittlichkeit.

انظر: Honneth, *Kampf um Anerkennung*, p. 148.

الاجتماعية سيتم فهمها بشكل أفضل عندما نُدخل عناصر أخلاقية، بمعنى عندما نفسرها بمشـاعر الاعتداء على الشرف أو المهانة، أو السخرية والإهانة أو عدم الاعتراف. ولكن هـذا النموذج المضاد لا يهدف إلـى تحليل جميع النزاعات الاجتماعية التي يبقى تفسـيرها في نظري خاضعًا لنزاع المصالح ولكن، شـيئًا فشيئًا، كلما تقدمت في البحث وتعمقت في تحليل المسألة، توصلت إلى فكرة مؤداها أن كل نزاع، على الأقل، تحركه قناعـات أخلاقية، لأن بعض المطالب المشـروعة مطالب اعتراف تُرفَض بغير وجه حق. وهكذا، فإن فكرتي هي أن كل أنماط النزاعـات الاجتماعية، حتى تلك التي تحث علـى توزيع الخيرات والثـروات، والتي تبدو وكأنها مجرد وسـائل وأدوات، يجـب فهمها بوصفها نزاعات معيارية وصراعًا من أجل الاعتراف»[70].

ترسخت لدى هونيث قناعة بأهمية المقاربة الهيغيلية في تحليل المجتمع المعاصر. وعلى العكس مـن رواد النظرية النقدية الأوائـل الذين ركزوا على العوامل الاقتصادية لتحليـل العلاقات الاجتماعية، ركّز هونيث، وبالاسـتناد إلى الخلفية الفلسفية الهيغلية، على القناعات الأخلاقية؛ ذلك أن لكل مجتمع، كيفما تكن طبيعتـه، مجموعة من المبادئ الأخلاقية التـي تؤمن بها الجماعة، وهي مبادئ وظيفتها تحقيق الاندماج الاجتماعي بين أفراد الجماعة. وتلخّصت مهمة هونيث بالبحث عمّا سمّاه «ديمقراطية الحياة الأخلاقية»[71]. ويحقق هذا النوع من الديمقراطية الاعتراف بالناس فـي المجتمع بوصفهم أفرادًا لهم حق الانتمـاء إلى الجماعة. كما أصبح الاعتراف فـي المجتمعات الحديثة حقًا من حقوق الفرد الذي يُفترض أن يناله داخل جماعته الصغيرة، وفي مجتمعه. فبهذا الحق يحس الفرد بالانتماء إلى الجماعة، ويسـتطيع أن يطوّر مع نفسه ومحيطه علاقة إيجابية. وفـي حالة غياب هذا الحـق، فإن الفرد يطـور تجاه الجماعة علاقة عدائية مبنية على الرفض والتمـرد اللذين قد يصلان إلى درجة العصيان

---

(70) «مشـكلات الهويـة في حوار مـع الفيلسـوف الألماني هونـث: النزاعـات الاجتماعية ومسـألة الاعتراف،» ترجمة زواوي بغوره، موقع مجلة الكويـت، <http://www.kuwaitmag.com/index.jsp?inc=5&id=1339&pid=3001>.

(71) Demkratische Sittlichkeit.

المدني. وما حدث في الضواحي الباريسية، وما يحدث حاليًا في العالم العربي، من عصيان مدني، وما يمكن أن يحدث في المستقبل في العديد من الدول، بسبب المشكلات الاجتماعية المتفاقمة، لن يكون موجهًا بشعار آخر غير شعار المطالبة بالحق في الاعتراف بقيمة الأفراد في المجتمع.

يميز هونيث في المجتمعات الحديثة بين ثلاثة مستويات من الاعتراف ضرورية للفرد كي يحس بالتوازن والاندماج داخل الجماعة. فيقول في الحوار نفسه:

«هنالك مبدأ الحب في الفضاء الحميمي، وهنالك مبدأ المساواة في الفضاء القانوني، وهنالك أخيرًا الإنجاز الفردي الذي يعترف به كمساهم على مستوى الفضاء الإنتاجي. إن هذه المبادئ تمثّل 'منطق' أو 'نحو' حياتنا الاجتماعية. فهنالك حقًا عدم اعتراف عندما يكون أحد هذه المبادئ قد تم اغتصابه أو هدره، يجب أن نتذكر دائمًا الحاجات الداخلية لمبادئ الاعتراف هذه. قناعتي أن هذه المبادئ تعود إلى شيء مؤسس في المجتمع، وهو أننا جميعًا، وعمومًا، على وعي بضرورة احترامها، وأننا بحاجة دائمة إليها، وأنها ليست مثل التأويلات التي توجد سلفًا في ممارستنا الاجتماعية. بهذا المعنى، فإنني أقول إن هنالك 'قيمة إضافية' لمبادئ الاعتراف هذه. وما يمكن أن تقوم به النظرية الاجتماعية، هو أن تجعل هذه المبادئ واضحة. كما أن عليها أن تسمح بظهور أشكال ضرورية ومطابقة للاعتراف، غير تلك التي توجد عمليًا في الواقع الاجتماعي، على سبيل المثال، فإنه في ما يتعلق بمبدأ المساهمة، فإن النظرية الاجتماعية يمكن أن تساعد على توضيح أن هذا المطلب في مجتمعاتنا مطلب شرعي، بمعنى أن يضمن للفرد بطريقة ما الإمكانية في المساهمة. وبتعبير آخر، فإن مبدأ المساهمة يتضمن الحق في العمل، لأن من دون العمل، لا يمكن الاعتراف بمساهمتك»[72].

إن المشكلة الحقيقية التي يريد هونيث أن يكشف عنها في نظريته

(72) «مشكلات الهوية في حوار مع الفيلسوف الألماني هونث».

للعدالــة بوصفها تحليلًا للمجتمع، تكمن في تبيان صــور الخلل في العلاقات الاجتماعية التي يكون مصدرها الامتناع من الاعتراف بحق الآخرين، أكان هذا الحق مرتبطًا بالحقوق الجسدية أم بالحقوق السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية أو غيرها من الحقوق الأساســية، أو الحق في الحرية، كما نعته بالحق الأسمى في كتابه الأخير الذي يحمل العنوان نفسه.

لفهم تصور هونيث للعدالة، يجب ربطه بالظلــم الاجتماعي الموجود في مختلف المجالات: القانونية والأخلاقية والاقتصادية. ومن هذا المنطلق، يجب إدراك تصوره للعدالة في بُعده الكلي بعيدًا عن التفســير الذي قد يؤول فلســفته من منظور أخلاقي أو نفســي، بدعوى أنه لم يساير الجيل الأول في التركيز على العوامل الاقتصادية في تحليل مسألة العدالة الاجتماعية. فهونيث يكون قد وسّع، بتحليله فكرة العدالة من هذا المنظور، فهمنا لمســألة العدالــة الاجتماعية التي ارتبطت في التداول الفلسفي والاجتماعي بالتوزيع العادل للخيرات. وفي السياق ذاته، استُدل برأي ديفيد جونســتون (D. Johnston) الذي يدافع عن الفكرة نفسها في كتابه *A Brief History of Justice* (**مختصر تاريخ العدالة**) من دون أن يحيل إلى هونيث. فالفيلسوف جونستون يقترح علينا مراجعة تفكيرنا بالعدالة، وهي مراجعة قد تجرد فكرة العدالــة الاجتماعية من دورها باعتبارها تصورًا رئيسًــا ينبغي أن تكون جميع المجالات تابعة له. فهو يقترح بدوره ربط فكرة العدالة الاجتماعية بمفهوم العلاقات الاجتماعية التي يحكمها الاحتــرام المتبادل والتعامل بالمثل بين المواطنين. ويقول في تأكيد هذه الفكرة: «حين أؤكد أن الإحســاس العميق بضرورة التعامل بالمثل في العلاقات الاجتماعية بين الناس لا بد أن يكون السمة الأساسية لأي نظرية في العدالة، لا أعني الإيحاء بأن علينا التخلي تمامًا عن فكرة العدالة الاجتماعية أو مسألة توزيع الناتج الاجتماعي بصورة عادلة. على النقيض من ذلك، فلطريقة توزيع ذلك الناتج التي تتّبعها مؤسسات المجتمع في ممارستها المختلفة تأثير جوهري على طبيعة ونوعية العلاقات بين الأفراد»[73].

---

(73) ديفيد جونســتون، مختصــر تاريخ العدالة، ترجمــة مصطفى ناصر، عالــم المعرفة؛ 387 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012)، ص 272.

2 - في نقد فلسفة الاعتراف

في مقابل الموقف الذي دافع عنه هونيث، تدافع الباحثة الأميركية نانسي فرازر (N. Fraser) عن موقف نقدي. وقد أصدر السجال في كتاب مشترك لهما بعنوان *Umverteilung oder Anerkennung?* **(اعتراف أم إعادة توزيع؟)**، وهو عبارة عن حوار بين نانسي وهونيث يدور حول فكرة العدالة من منظورين مختلفين: منظور الاعتراف ومنظور إعادة توزيع الخيرات الاجتماعية بعدل. وقد تجلى اعتراضها على موقف هونيث في هذه النقطة باهتمامها أكثر بالمطالب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ورأت أن في الاستجابة لهذه المطالب المدخل الوحيد لتحقيق تطلعات الأفراد في الاعتراف بهم[74].

أمّا من المنظور الليبرالي، فلم يعطِ فيلسوف توبنغن ذو التوجهات الفلسفية الليبرالية الأولوية للعوامل الاقتصادية أو لمسألة الاعتراف، بل نرى أن منظوره للعدالة الاجتماعية هو ضمان الحريات الفردية والاستقلالية بوصفها تقريرًا للمصير في ما يتعلق بالحياة الخاصة. وبالتالي لا تحيل العدالة الاجتماعية عنده إلى الإصلاحات الاجتماعية التي باشرتها أوروبا. ويرى أوتفريد هوف (O. Höffe) أن هذا التصور للعدالة الاجتماعية يجد أساسه في الأساس الأول للعدالة عند رولز الذي حدد فيه الحريات الأساسية[75].

لئن أولى هونيث فكرة الاعتراف اهتمامه لتوسيع أفق فهم مسألة العدالة، محافظًا على روح ثقافة الصراع التي تميزت بها النظرية النقدية منذ نشأتها بحكم الربط الذي تقيمه دائمًا بين الفلسفة والواقع الاجتماعي، فإن التقليد الفلسفي نفسه استمر مع فورست الذي قدّم بدوره قراءة نقدية لمسألة العدالة. ولكن منطلق فورست ليس هيغليًا، بل هو أقرب الى كانط وإن برؤية فلسفية

(74) Axel Honneth and Nancy Fraser, *Umverteilung Oder Anerkennung? eine politisch-philosophische Kontroverse*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1460 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003).

(75) Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* (München: C. H. Beck, 1999), p. 74ff.

تتأسس على منطلقات الفلسفة الاجتماعية والسياسية. وإذا كان مدخل هونيث هو الحق في الاعتراف، فإن فورست ركّز على فكرة الحق في التسويغ. فما هي إذًا معالم هذه المقاربة التي قدّمها فورست في سياق تطور النظرية النقدية مع الجيل الثالث؟

ثالثًا: العدالة الحقوقية لدى فورست

هل العدالة مجرد توزيع للخيرات الاجتماعية أم هي توزيع للخيرات السياسية؟ وهل هي تسويغ لسلطة الأقوى أم توزيع عادل لسلطة التسويغ في الفضاء العمومي؟ وما هو موضوع العدالة في النظرية النقدية لفورست، وما العلاقة بين العدالة وفكرة الحق في التسويغ في نظريته؟

1 - سياق فلسفة التسويغ

يُعَدّ فورست[76] أحد أعلام النظرية النقدية في صيغتها الجديدة مع الجيل الثالث. وتأتي أبحاثه الفلسفية في سياق تجديد النظرية النقدية بالاستناد إلى فلسفة التواصل لهابرماس من جهة، وفلسفة الاعتراف لهونيث من جهة ثانية. وإذا كان فورست في فلسفته يميل إلى الفلسفة الكانطية، وهو ما يجعله أقرب إلى فلسفة هابرماس المتأخرة، فإن مشروعه الفلسفي يستلهم بعض أفكاره من فلسفة هونيث من دون الاستناد إلى المرجعية الهيغلية، الأمر الذي يعطي فورست ميزة تصوره، وهي تركيزه على الجانب العملي ومراجعته مفاهيم الفلسفة العملية استنادًا إلى مفهوم «التسويغ» الذي يحتل مكانة مركزية في أعماله الفلسفية الكبرى التي أصدرت له حتى الآن، وهي

---

(76) فورست فيلسوف ومنظّر سياسي معاصر، ولد في الستينيات من القرن الماضي. يشتغل حاليًا أستاذًا للنظرية السياسية بقسم العلوم الاجتماعية في جامعة غوته بفرانكفورت. حصل في العام الماضي على جائزة لَيبنتس التي تُعد أعلى جائزة علمية تمنحها ألمانيا للعلوم الاجتماعية، وذلك تتويجًا لأبحاثه الرصينة في مجال البحث الفلسفي والعلوم الإنسانية. وتنصب مجالات اهتماماته على النظرية السياسية والعدالة والتسامح والبراغماتية. وسبق أن أعد رسالته لنيل درجة الدكتوراه بإشراف هابرماس، ونشرت بعنوان «سياقات العدالة».

في ســياقات العدالة: ما وراء النزعتيــن الليبرالية والجماعاتيــة[77]؛ الحق في التسويغ[78]؛ نقد علاقات التسويغ[79]؛ التسامح في نطاق الصراع[80]. ويعيد في ضوء هذا المفهوم المركزي بناء مفاهيم من حقلي الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياســية، ومن مجال حقوق الإنسان. وتُعَدّ مفاهيم التســامح والديمقراطية والأخلاق والاعتراف والعدالة [. . .] مــن المفاهيم الأكثر تداولًا في مقاربته النقدية التي يســعى بواســطتها إلى تطوير النظرية النقدية في إطار «المنعطف السياســي» الذي اجتهد في تحديده، على غرار أســتاذه هابرماس الذي طور النظرية النقدية في إطار المنعطف اللغوي. بالإضافة إلى ذلك، فبالاســتناد إلى مفهوم التســويغ، باعتباره ممارسة اجتماعية، طوّر فورســت نظرية جذرية في العدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان، فعرّف المجتمع بناء على هذا المفهوم المركزي بوصفه «نظامًا للتســويغ»[81]، يتألف من مؤسســات متعددة ومعايير وممارسات تسويغية مختلفة.

---

(77) Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1994, 1996 und 2004).

الطبعة الإنكليزية: Rainer Forst, *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, translated by John M. M. Farrell, Philosophy, social theory, and the rule of law (Berkeley: University of California Press, 2002).

هذا الكتاب هو في الأصل رســالة الدكتوراه لفورســت التي ناقشــها بإشــراف هابرماس. وقد صدر الكتاب في سياق الســجال الحاد بين النزعتين الليبرالية والجماعاتية بشأن قضايا مرتبطة بالفلسفة السياســية، وعلى رأســها مســألة العدالة. أما فورســت، فبتموقعه في ســياق هذا النقاش الفلسفي في تســعينيات القرن الماضي، لم يتخذ موقفًا مناصرًا لهذا الطــرح أو ذاك، بخلاف ما كان متداولًا، بل كان موقفه نقديًا من الطرحين معًا، مقترحًا بديلًا طوّره في ســياق ما ســمّاه «سياق التســويغ للعدالة»، وهو السياق الذي اشتغل في إطاره طوال رسالته وفي الأبحاث الفلسفية اللاحقة التي قام بها.

(78) Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 2007).

الطبعة الإنكليزية: Rainer Forst, *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, Translated by Jeffrey Flynn, New directions in critical theory (New York: Columbia University Press, 2012).

(79) Rainer Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse: Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2011).

(80) *Toleranz im Konflikt*. «Geschichte, Gehalt und Gegegenwart eines umstrittenen Begriffs,» Suhrkamp Verlag, 2003.

(81) Rechtfertigungsordnung.

يُعتبر رولز، بسبب اهتمامه بالفلسفة الأميركية إضافة إلى هابرماس وآخرين، من المرجعيات التي استأثرت باهتمام أعلام النظرية النقدية، كما يُعدّ استعراضنا للسجال الفلسفي بين هابرماس ورولز نموذجًا لهذه الفكرة. ونرى هذا التأثير نفسه في فلسفة فورست، وإن بدرجة مختلفة. فإذا أخذنا فكرة التسويغ التي طوّرها في نظريته النقدية، نجد أن لها جذورًا في فلسفة رولز التي تعود بدورها إلى كانط.

تناول رولز في عمله الأخير العدالة كإنصاف فكرة التسويغ العمومي، إذ اعتبر أن «الصفة الجوهرية لمجتمع محكم التنظيم تتمثّل في أن تصوره العام للعدالة السياسية يثبّت أساسًا مشتركًا، باعتماده يمكن للمواطنين أن يسوغوا واحدهم للآخر أحكامهم السياسية: أي إن كل واحد يتعاون سياسيًا واجتماعيًا مع الباقين وفق شروط يمكن أن يصادق عليها الجميع. وهذا هو معنى التسويغ العمومي»[82].

ينطلق رولز في فكرته للتسويغ من مقولة كانط الشهيرة، الاستعمال العام للعقل، التي يعطي بها كانط الحق لجميع أفراد المجتمع في المشاركة في الفضاء العمومي، والإدلاء برأيهم في الشأن العام، بما في ذلك المعايير السياسية وتصورهم للعدالة. وفي هذا الإطار يؤكد رولز أن تسويغنا لأحكامنا السياسية للآخرين معناه إقناعهم بالاعتراف بها بواسطة العقل العمومي، أي بطرائق التفكير والاستنباط الملائمة للمسائل السياسية الجوهرية وباللجوء إلى المعتقدات، والأسس والقيم السياسية. وينطلق التسويغ العمومي من إجماع ما، أي من مقدمات يتوقع أن يشارك فيها ويصادق عليها جميع الأطراف المختلفة، بافتراض أنها حرة ومتساوية وقادرة على التفكير.

والتسويغ عنده هو حق الفرد في استعماله باعتباره أداة ستمكننا من المحافظة على تماسك المجتمع وتحقيق التعاون بين أفراده. كما أن هذا الحق

---

(82) *The public Justification-öffentliche Rechtfertigung.*
انظر: رولز، ص 125، و Rawls, *Justice as Fairness*, p. 27.

هو حافز لمشـــاركة الجميع في عملية التسويغ. وفي هذا الصدد يقول رولز عن هذا الحق: «إن الأهداف الرئيســة للتسويغ العمومي هي المحافظة على شروط التعاون الاجتماعي الفعال والديمقراطي على أســاس الاحتــرام المتبادل بين المواطنين الأحرار والمتساوين. ومثل هذا التســويغ يعتمد على الاتفاق حول الحكم على مبادئ القانون الأســاس الجوهرية، هذا علــى الأقل. لذا، عندما يتعرض ذلك الاتفاق لخطر، فإن إحدى مهمات الفلســفة السياسية تكون على الأقل تضييق الاختلاف في المسائل التي هي مدعاة للنزاع»[83].

في تصور فكرة التسويغ، لا يختلف فورســت عن رولز في هذا الحق في التسويغ الذي يجب أن يتمتع به كل فرد، فالأمر الذي يعترض عليه فورست، إنْ كان عند رولز أو عند غيره من الفلاســفة الذين اهتموا بفكرة التسويغ، هو كيفية توزيع هذا الحق في المجتمع. وما يميز مقاربة فورست هو الصلة التي أقامها بين هذا الحق ومســألة العدالة. ويعزى هذا التميز إلى استفادته أيضًا من أخلاقيات المناقشــة لهابرماس التي أدرجها في نظريته النقدية للعدالة. وبهذه الصلة ما عاد فورســت يرى أخلاقيات المناقشــة مجرد مجموعة من الإجــراءات التي تنظّم المناقشــة، والتي تتميز بصفة الحياد، بل يراها استثمارًا لأسس نظرية كان يسعى من خلالها إلى ربط نظرية الحق في التسويغ بأفق تجذير تصوره الفلسفي لمسألة العدالة من جهة، وإعادة بناء العقل العملي الكلاسيكي الكانطي من جهة أخرى. وترتبط هذه المراجعة التي ســعى فورســت من خلالها إلى إعــادة طرح فكرة التسويغ، بفكرة العدالة، وهو طرح خاص به؛ إذ إنه غير موجود في فلسفة كانط ولا في فلسفة الكانطيين (مثل رولز وهابرماس) الذين أعطوا نفسًا جديدًا لفلسفة كانط الأخلاقية والسياســية. كما أن طرح فورست الفلســفي نحا منحى فلسفيًا مغايرًا لمن ســبقه من أعلام؛ فقد أصبح للنظرية النقديــة الاجتماعية المعاصرة توجّه نحا أيضًا منحى التشكيك في المقاربات البنائية لنظرية العدالة. أمّا التحدي الذي أثاره فورســت في أعماله التي تتعلق بمسألة العدالة، فكان مسألة التسويغ

(83) رولز، ص 127، و Rawls, *Justice as Fairness*, p. 28.
انظر أيضًا: Rawls, *Gerechtigkeit als Fairness*, p. 58.

بوصفها حقًّا أخلاقيًا أساسًا، فهي بذلك عودة جديدة إلى الحق الطبيعي من أجل إعادة بناء النظرية النقدية وتجذيرها. غير أن مقاربة فورست ليست مقاربة «هابرماسية» تنطلق من فلسفة كانط، أو مقاربة هيغلية كما هي عند هونيث، بل إن ما يسعى إليه فورست هو تجذير تأملاته الفلسفية بشأن فكرة الاعتراف من جهة، وإعادة طرح فكرة التوزيع من جهة ثانية. وتكمن جِدّة مقاربته في فكرة التوزيع التي لم يتناولها من زاوية النظرية النقدية في صيغتها الأولى مع الجيل الأول للنظرية النقدية مع هوركهايمر وأدورنو وغيرهما ممن تناولوا فكرة العدالة بالتركيز على التوزيع العادل للثروات الاجتماعية، ولا هي كما صوّرها رولز في عمله عن العدالة كإنصاف، والتي ركّز فيه على المبدأ الثاني للعدالة، أي على فكرة توزيع الخيرات الاجتماعية[84]، بل هي طرح فكرة التوزيع لهذا الحق في التسويغ نفسه الذي يعتبر حقًّا طبيعيًا، يتحقق على أساسه باقي الحقوق، بما في ذلك الحقوق الاجتماعية التي تترتب على التوزيع العادل للخيرات الاجتماعية.

تمثّل إعادة طرح مسألة فكرة الحق الطبيعي في النظرية النقدية عند فورست طموحًا بالنسبة إليه، ومحاولة لإعادة تعريف العقل العملي في القرن الحادي والعشرين. وما يميّز مقاربته المعيارية من مقاربتي هابرماس وهونيث وباقي المقاربات المعيارية الأخرى بشأن العدالة، هو محاولته تضمين نظريته مختلف الأنظمة المعيارية، وجعل مفهوم العقل العملي عقلًا مفتوحًا على جميع المحفزات والسياقات، ولهذا سمّى كتابه **سياقات العدالة**، ولم يتناول فيه سياقًا واحدًا للعدالة.

كما تبلورت لدى فورست فكرة السياق التسويغي للعدالة، وذلك في تحليله لمختلف سياقات العدالة في الكتاب الذي يحمل العنوان نفسه الذي كان بمنزلة مرافعة نقدية تجاه السياقين الليبرالي والجماعاتي.

(84) تجدر الإشارة إلى أن رولز نفسه في حديثه عن العدالة التوزيعية طلب أن لا نفهم من كلامه أن نظريته في العدالة منصبّة على العدالة الاجتماعية بالمعنى الماركسي، بل كان الموضوع الأساس للعدالة عنده هو البنية الأساسية للمجتمع وفكرة العدالة التوزيعية كتجلٍّ لفكرة العدالة الاجتماعية التي لا تُفهم إلّا بربطها بمفاهيم أخرى مثل البنية الأساسية للمجتمع، الوضع الأصلي، والإنصاف... إلخ.

بعيدًا عن مســألة التوزيع، عالج فورســت في كتاب الحق في التســويغ فكرة العدالة بإعطاء مكانة مهمة لمســألة الســلطة التي عالجها من زاوية فكرة تســويغ العلاقات الاجتماعية وكيفية توزيع الولوج إليها، وهي الفكرة نفســها التي طورهــا، في ما بعد، في كتابه النقدي نقد علاقات التســويغ. فما كان يهم فورســت هو البحث عن الكيفية التي تتيح له شــرعنة الصورة الأصلية للحق الطبيعي. فالحــق في التســويغ وحده هو الذي يمثل أســاس باقــي الحقوق الأخرى، وبالتالي هو حق من الحقوق الإيجابية لا من صنف الحقوق السلبية. فلمبدأ التسويغ عنده دور أساس في فلســفته السياسية، ويسمح بتأسيس عدالة سياسية واجتماعية من وجهة نظر وطنية باستعمال الديمقراطية التشاورية.

2 - سردية التسويغ

لن نتناول الدلالات الاشتقاقية لمصطلح التسويغ في اللغات الأجنبية وفي اســتعمالاته في المجال الديني في القرون الوســطى؛ فما يهمنا هو الاستعمال المتداول للمصطلح في الفلســفة الأخلاقية والسياســية المعاصرة الذي ارتبط بالمبادئ والقيم والمعاييــر التي نعتمد عليها حينما يريد شــخص ما أن يدافع عن موقف أخلاقي أو سياسي. فكل فعل مسوغ يعني «توضيحه بالاعتماد على أدوات حجاجية ومنطقية، لتتمكن من جعله سلوكًا مقبولًا لدى الآخرين، وهذا الفعل ينطبق على القيم الدينية والاجتماعية والأخلاقية العامة المعترف بها»[85].

تنطلــق الفكرة الأساســية التي تُبنى عليهــا نظرية التســويغ التي وضعها فورست من مبدأ بســيط، وهو أن أي شخص يتمتع بحسّ الأخلاق والعلاقات الاجتماعية والسياسية، ســيوافق على أن ممارسة الاحتجاج والنقد، وقول «لا» دلالة على حقه في رفض الســلطات. وهو إنما يترجم هذا الرفض ببساطة في تســاؤلات تنم عن رغبته في المطالبة بمســوّغات لأفعال أُنجزت، أو لقرارات اتُّخذت، وهي أسئلة مثل: كيف فعلت هذا لي، ولماذا هذا القانون وليس ذاك؟

---

(85) Fathi Triki, «Rechtfertigung und Gewalt,» in: *Gerechtigkeit, Recht und Rechtfertigung in Transkulturaller perspektive*, Edited by Jacques Poulain, Hans Jorg Sandkühler and Fathi Triki ([Frankfurt]: Peter Lang International Academic Publishers, 2010). p. 46.

ولماذا هذا الصــوغ وليس ذاك؟ إن لطرح هذه الأســئلة وغيرها معنيين، الأول هو تفســير واقعي يلخّص في ســؤالين: «ماذا يمكن أن يترتب على نتائج هذا الفعل بالنسبة إلي؟ وماذا يمكن أن ينتج من دعمك لهذا القانون وليس ذاك؟». أمّا المعنى الثاني، فأخلاقي، ويمكن صوغه في ســؤالين: «لمــاذا تعتقد أن ما قمت به وما اخترته هو اختيار وفعل مســوغ؟ وإذا ثبت أن ما قمت به من فعل لم يكن مســوغًا وأحدث لي أذى، فهل ســتعوضني عن الأضرار المترتبة على اختياراتك؟»[86]. انطلاقًا من هذه الأســئلة البسيطة يمكن أن يسري الأمر نفسه على المطالبة بالحق في التســويغ بما يتعلق بالمطالــب الاجتماعية، وبمعايير العدالة، كما يشــمل هذا الحق الســلطة السياسية نفســها، لأنها هي الموضوع الأساس للعدالة كما سنبيّن.

يبدو أن مجال فلســفة التســويغ ليس الاهتمام بالمســوغات التي يقدمها المرســل أو المتلقي وفحصها، فهذا يمكن أن يكون مجــال اهتمام النظريات الحجاجية، بل انصبّ اهتمام فورســت بـ«سردية التســويغ»[87] على توضيح العلاقات الاجتماعية ودعمها. من هذا المنطلق، يبدو أن تجذير مفهوم التسويغ عند فورست في النظرية النقدية يتجلى بربطه بسياق العلاقات الاجتماعية لفهم طبيعة هذه العلاقــات وربطها بقضايا عملية هي في صُلب اهتمامات الفلســفة السياســية. ويبدو هذا الربط جليًا من خلال قضايا مثــل الديمقراطية وحقوق الإنسان والتســامح، وهي قضايا يحظّر في فلســفته ربطها بفكرة التسويغ[88]. ونظرًا إلى الأهمية التي يحتلها مفهوم التســويغ في نظريته، لا غرابة في أن نجد أن فورست يعيد في فلسفته تعريف الإنسان نفسه. وإذا كانت الفلسفات القديمة والحديثة عرّفت الإنسان بأنه حيوان سياسي أو ميتافيزيقي أو عاقل، فإن تعريف فورست لا يتحدد فقط بهذه الخصائص، فالإنسان عنده ليس مجرد كائن يمتلك القدرة اللغوية التي تمكّنه من التواصل مع الآخرين، بل هو كائن له القدرة على

---

(86) Bert van den Brink, «The Right to Justification,» *Krisis Journal of Contemporary Philosophy*, no. 3 (2008), p. 56. <http://www.krisis.eu/content/2008-3/2008-3-08-brink.pdf>.

(87) Rechtfertigungsnarrative.

(88) Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 11.

تحمل مسؤولية أفعاله. فالإنسان عنده هو كائن قادر على التسويغ[89]. وبناء على هذا التحديد، «الإنسان لا يمتلك فقط قدرة على تسويغ أفعاله وقناعاته تجاه الآخرين والرد عليهم باعتماد المسوغات، بل له القدرة أيضًا على أن ينصت للآخرين ويعطيهم نفس الحق ليقوموا بنفس العملية لتسويغ أفعالهم وقناعاتهم»[90]. وبهذا التحديد نفهم الأهمية التي حظي بها هذا المفهوم في المشروع النقدي لفورست، إذ دافع في كتابه الحق في التسويغ عن مبدأ التسويغ بوصفه المبدأ المؤسس للعدالة، وهو المبدأ الذي اعتبره حقًّا من الحقوق الطبيعية، ولهذا كرس أعماله الفلسفية في النظرية النقدية للدفاع عن هذا الحق بالعودة إلى الفلسفة الأخلاقية والسياسية. فعلى العكس ممن سبقه من الفلاسفة إلى تناول مسألة العدالة، دافع فورست عن نظرية ممكنة في العدالة بالاستناد إلى مبدأ التسويغ أكثر من استناده إلى قيم وخيرات أخرى. ويندرج هذا المبدأ عنده في الخيرات السياسية التي يجب أن توزع بشكل متساوٍ بين الأفراد، ذلك أنه المبدأ المؤسس والمحدد للقيم والخيرات السياسية والاجتماعية الأخرى. وبناء على هذا المبدأ، قام فورست بمراجعة نقدية لسياقات العدالة الأخرى، وخلص إلى أن مبدأ التسويغ ليس مجرد مبدأ للعقل الاستدلالي، بل هو أيضًا مبدأ أخلاقي[91].

3 - سلطة التسويغ أم تسويغ السلطة؟

بناء على مبدأ التسويغ الذي طوّره فورست، وبسبب اهتماماته بالفلسفة السياسية والعلوم السياسية، انتصر أكثر لتفسير العدالة من وجهة نظر سياسية. فموضوع العدالة عنده ليس التوزيع العادل للخيرات الاجتماعية أو تحليل المجتمع، بل السلطة، أي التوزيع العادل لسلطة التسويغ. ومشروعه الفلسفي يقوم على نقد جميع طرائق التوزيع غير العادل لسلطة التسويغ التي ترجح كفّة طرف على أخرى. وهو يدافع «عن نظرية للعدالة بوصفها نقدًا لعلاقات

(89) Rechtfertigungswesen.

(90) Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 9.

(91) Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 218.

التسويغ»[92]، وهذا ما يعيبه على النظريات الفلسفية التي سبقته في تناول فكرة العدالة. فهو يرى، بوصفه فيلســوف سياسة، أن الســلطة السياسية هي الخير الأســمى. لذا، فإن تهميش هذا البُعد السياســي للعدالة هو تهميش للإنســان ككائن قادر على المشاركة في بناء مؤسساته بنفسه. فكرامته تُحتَرم كلما مُنحت له هذه السلطة في التســويغ في الفضاء العمومي لاختيار مؤسساته؛ إذ لو كان ثمة خلل في توزيــع الخيرات الأخرى، فإنما يعود ذلــك إلى وجود خلل في توزيع السلطة السياسية التي يعتبرها فورست هي الخير الأعلى والأساس[93]، ولكن ينبغي ألّا يفهم من فلسفة فورست أنه لا يبالي بهذا المستوى من العدالة التي تسمّى في الأدبيات الفلســفية العدالة التوزيعية. فهو يصنّف هذا النوع من العدالة في الصورة الأولى للعدالة التي يــرى أن طرحها بالكيفية المتداولة في الخطاب الفلســفي تتطلب إعادة صوغها على أسس فلســفية أخرى في سياق آخر سمّاه «سياق التســويغ»، وهو ليس ســياقًا أخلاقيًا ولا اجتماعيًا. وتنطلق مراجعته النقدية من فكرة أن مسألة توزيع الخيرات في المجتمع أعمق من هذه النظرة المختزلة في التوزيع العادل للثروات الاجتماعية.

أمّا منطلقــه في ذلك، فهــو فكرة الحق في التســويغ الــذي دافع به عن صــورة ثانية للعدالــة ارتبطت عنده بســردية التســويغ. والفرق بيــن الصورة الأولى والصورة الثانية للعدالة يقوم على أســاس كيفية حضور الذات في هذه العملية. ففي الصورة الأولى، يرى فورســت أن حضور الذات حضور ســلبي، وأن الشخص يتحول في هذه الصورة من ذات إلى موضوع للعدالة، ولكن في رفضه لهذه الصورة، وباستناده إلى أخلاقيات المناقشة وفلسفة الحق لهابرماس، خاصة براديغم الديمقراطية التشــاورية، طوّر فورســت صورة جديدة للعدالة، أطلق عليها «التصور الجذري للعدالة». وهو تصور تكون فيه الذات ذاتًا فاعلة

---

(92) Rainer Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse: Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2011), p. 41. «Eine kritische Theorie der Gerechtigkeit als Kritik Rechtfertigungsverhältnisse».

(93) «Die erste Frage der Gerechtigkeit geht um: die politische Frage der Macht.... und die politische Macht ist das erste und oberste Grundgute der Gerechtigkeit». Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 355.

لا مجرد موضوع. وتكمن فاعليتها في مشـــاركتها في تسويغ مفهوم الخير كما تراه الجماعة السياسية التي ينتمي إليها[94]. وبهذا الربط بين العدالة ومبدأ الحق في التســـويغ، يكون فورســـت قد أعطى بدوره الأولوية للحق على الخير، كما نجد عند كانط وامتدادات نظريته عند كلٍ من رولز وهابرماس، ولكن باختلاف الاستراتيجيا الحجاجية لكل واحد من هؤلاء. فاستراتيجية فورست لا تُفهم إلّا في ســـياق التسويغ[95] باعتباره الســـياق الملائم لفكرة العدالة في مجتمع يعطي الفرد قيمته باعتباره ذاتًا فاعلة ومسؤولة عن أفعالها. وهذه هي الاستراتيجيا التي بواسطتها بنى تصوره الذي سمّاه «العدالة الأساسية» أو «عدالة الحد الأدنى في مقابل عدالة الحد الأقصى». فـ «مهمة العدالة الأساســـية هي إعداد بنية أساسية للتسويغ، بينما وظيفة عدالة الحد الأقصى هي إعداد بنية أساسية مسوغة»[96].

لا يمكن إعداد هذه البنية الأساسية لممارسة الحق في التسويغ في غياب الذوات الفاعلـــة المتمتعة بالحريـــات الإيجابية التي تجعل هـــذه الذوات غير مكتفية بتلقّي القانون، بل مساهمة في وضعه والإعداد له.

بمقاربته النقدية لفكرة العدالة كما طُرحت من قبل، وبتأسيســـه للمنعطف السياسي في النظرية النقدية، تبدو القيمة المضافة لأطروحة فورست باستفادته من أعمال رولز وهابرماس. فالتوزيع العادل للخيرات الاجتماعية ليس مســـألة تضامنية تراعي مســـألة التعـــاون الاجتماعي في المجتمع محكـــم التنظيم عند رولز، بل هي عملية تتجاوز ذلك، فالفرد عند رولز مغيّب عن عملية المشاركة في اختيار كيفيـــة التوزيع، ولكن فكـــرة التوزيع العادل للخيـــرات الاجتماعية ليســـت مغيّبة في فلســـفة فورســـت، وإنما طرحها بصيغة مخالفة لرولز ورواد النظرية النقدية ذوي التوجهات الماركســـية. كما تمكّن بالاســـتفادة من أستاذه هابرماس، من تطوير تصوره للعدالة بالاســـتناد إلى فكرة أخلاقيات المناقشـــة

---

(94) Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 14.

(95) Rechtfertigungskontext.

(96) «Die Aufgabe f fundamentaler Gerechtigkeit ist die Herstellung einer *Grundstruktur der Rechtfertigung*, die Aufgabe der maximalen die Herstellung einer *gerechtfertigten Grundstruktur*». Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 282.

والديمقراطية التشـــاورية التي يحتل فيها الفرد الحقوقي مركزًا مهمًا. فالتساؤل عن العدالة الاجتماعية هو تساؤل في مسألة السلطة نفسها .

إضافة إلـــى ذلك، تكمن وجاهة طرح فورســـت في الأهميـــة التي تعطى للفرد، باعتباره مشاركًا في الجماعة السياسية، لممارسة حقه في التسويغ بوصفه الحق الأساس الذي يُبنى عليه باقي الحقوق. ومن ثم، فإن أي توزيع غير عادل للخيرات الاجتماعية يعود إلى التوزيع غير العادل للسلطة السياسية، أي لسلطة التسويغ كما يحلو لفورست أن يقول. فالعدالة هي احترام الإنسان باعتباره كائنًا قادرًا على التسويغ، والظلم هو حرمان الشخص من المشاركة ومن استحضاره في عملية التوزيع. فالصراع ضد الظلم والاستبداد هو صراع من أجل المطالبة بالمزيد من مأسســـة هذا الحق في التســـويغ فـــي مؤسســـات المجتمع. وفي هذا السياق يستشـــهد فورســـت بقول إرنســـت بلوخ (E. Bloch) الذي بيّن في نقده للســـلطة أن «السلطة المستبدة هي تلك الســـلطة التي لا تقوم على شرعية التسويغ، بل على هوى الحاكم»[97]. وعلى العكس من فكرة التغييب هذه، يرى فورست أن حسم الســـلطة السياســـية هو المدخل الحقيقي لبناء مجتمع عادل تكون فيه الغلبة لسلطة التسويغ لا لتسويغ السلطة.

هذا النموذج الثانـــي هو الصفة المميـــزة للمجتمعات غيـــر الديمقراطية التي يســـعى فيها الحاكم، ومن يتعاون معه، إلى البحث الدائم والمســـتمر عن مسوغات جديدة تشرعن اســـتمراريته في الحكم، ولو تتطلب الأمر البحث عن مسوغات يبرر بها مشروعية استخدام العنف. فما يجري حاليًا في العالم العربي من تحولات، إنما يعود، بالدرجة الأولى، إلى هذا الغياب الذي حرم المواطن العربي المشـــاركة في العملية السياسية، وتســـبب في تهميشه من المشاركة في آليات تدبير الشأن العام. فالمواطن ملَّ تسويغ السلطة، ويريد الآن أن يشارك في السلطة. وهو يسعى إلى القطع مع الفهم الأفلاطوني للعدالة كما انتقده فورست نفســـه. فما عاد في زمننا من يقبل بعدالة الأقوى، فهـــذا النموذج للعدالة الذي

---

(97) Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 10.

دافع عنه أفلاطون على لسان ثراسيماخوس في محاورة الجمهورية ما عاد ممكنًا أو مقبولًا، إذ لا مجال فيه لسلطة التسويغ[98].

فيما يدافع فورست عن التسويغ بوصفه حقًّا، هو يدافع عن حق طبيعي وعن مبدأ أخلاقي. فنراه يدافع من خلال هذا المبدأ الذي جعل منه حقًّا عن استقلالية الفرد وحقه في النقد[99]، كما يترتب على ذلك ضرورة معاملة الشخص باعتباره غاية في ذاته، بدلًا من معاملته باعتباره وسيلة[100].

في تطوير هذه الفكرة الكانطية، يرى فورست أن الأشخاص في «فضاء التسويغ»[101]، هم أشخاص أخلاقيون لهم حق استعمال مسوِّغات متبادلة في ما بينهم، وذلك لتسويغ أفعالهم والتفاهم في ما بينهم باعتبارهم أشخاصًا عقلاء مستقلين، بإمكانهم أن يتحملوا مسؤولية أفعالهم؛ فـ «مملكة المسوغات»[102] التي يدافع عنها فورست لا تختلف عن مملكة الغايات عند كانط، حيث يحظى الأشخاص بالاحترام والتقدير[103]. كما تكمن أخلاقية مبدأ التسويغ عند فورست في كونه أيضًا مبدأ قائمًا على مشاركة الجميع والمعاملة بالمثل[104]. ويقدم لنا هذا الحق فكرة عن مفهوم المساواة والحرية عند فورست، إذ يُفهم منه أن لكل شخص الحق في المشاركة في الفضاء العمومي وفي الإدلاء بمسوغاته الخاصة بمبادئ العدالة، لأن الشخص عضو فاعل في الجماعة السياسية الواقعية، ولأن مبادئ العدالة، على العكس من رولز، تناقَش في الفضاء العمومي الواقعي لا في الوضعية الأصلية التي يوجد فيها الأشخاص خلف حجاب الجهل. وتبعًا للمبدأ نفسه، فمن المفروض أن

---

(98) Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 7.

(99) Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, p. 18.

(100) Person als Zwecke an sich selbst.

انظر: Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 10.

(101) Raum von Rechtfertigung.

(102) Reich der Gründe.

(103) Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, pp. 36-38.

(104) Prinzip reziprok-allgemeiner Rechtfertigung. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 34.

يحظوا بكامل الاحترام والتقدير، باعتبار أنهم ذوات حقوقية من جهة، وللدلالة الدينطولوجية التي أعطيت لهذا المبدأ من جهة أخرى. وهذا المبدأ القائم على المشاركة الجماعية هو الذي جعل من مبادئ العدالة تتميز عند فورست بطابعها العلائقي. وبذا، فإن العدالة تعني «أن العلاقــات الاجتماعية تصبح داخل هذا النســق علاقات مسوغة، وأن المســاواة الأساسية هي مســاواة بين الأفراد في تســويغها»[105]. وبهذا المعنى تُفهم فكرة الحرية عند فورســت باعتبارها جزءًا من فكرة العدالة، فيقول فورست في هذا المجال: «كل مطالب الحرية السياسية يجب أن تسوغ بوصفها مطالب للعدالة، لكن ليست كل المطالب باسم العدالة هي مطالب الحرية»[106].

انطلاقًا من فرضية الحق في التســويغ التي يؤسس فورست عليها فلسفته السياســية، يمكن القول إن بناء مجتمــع التعددية السياســية والدينية، وغيرها من صــور التعدديات التي تكلم عليها رولز في فلســفته السياســية، لا يتوقف فقط عند فكرة البحــث عن الإجماع عبر التقاطع، أي بالاســتناد إلى حد أدنى معرفي بين المذاهب الفلســفية والدينيــة والأخلاقية التي تختــرق المجتمع. فالحق في التســويغ عند فورســت يترك للنظريــة النقدية تلــك الطاقة النقدية والأساس الصراعي اللذين قامت عليهما. وعلى العكس من هابرماس، فهو لا يكتفي بحل المشــكلات نظريًا، بل يفتح هذا الحق في التسويغ مجالًا للصراع الاجتماعي الذي يُعدّ محــرك النظرية النقدية، ولكنه ليــس صراعًا طبقيًا، كما هو في النظريــة النقدية في صيغتها الأولى، بل هو صــراع من أجل الاعتراف، بلغة هونيث، أي الاعتراف في دالة فورســت أيضًا إذا صحت تسميته «صراعًا من أجل الاعتراف بالحق في التســويغ»؛ إذ من شأن تحقيق هذا الحق الطبيعي الأخلاقي تقويم الاعوجاج الموجود في العلاقــات الاجتماعية، وهو اعوجاج يعود إلى الإقصاء والتهميش الذي يعانيه الأفــراد، وهو بدوره نتاج هيمنة قوى معينة على سلطة التســويغ. لذا، فالصراع من أجل هذا الحق قد يساهم في بناء

---

(105) Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 279.

(106) Gerechtigkeitansprüche- Freiheitansprüche. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 191.

مجتمع محكم التنظيم بلغة رولز، وليس بمناقشة العقلانية وراء حجاب الجهل بافتراض وضعية أصلية. فلا بد أن يكون الصراع الحقيقي من أجل مأسسة هذا الحق في التســويغ للجميع. وهذه هي النظرية النقدية للعدالة كما يعيد صوغها فورست، بناء على مطالبته بإعادة توزيع «سلطة التسويغ» في المجتمع[107].

يمكن هذا التوزيع العادل لسلطة التسويغ أن يساهم في بناء مجتمع عادل ديمقراطي متسامح؛ فمن يقرأ كتاب فورست التســامح في نطاق الصراع الذي قدّم فيه قراءة تاريخية لفكرة التسامح، لا بد أن يلمس أن قراءته النقدية لمفهوم التســامح لم تكن تأريخًا للفكرة، بل قراءة نقدية انطلــق فيها من توظيف فكرة «الحق في التســويغ» كمفتاح لقراءتــه التي ربط فيها بين فكرتــي الديمقراطية والتســامح والعدالة. فالتسامح فضيلة ديمقراطية أساســية لبناء مجتمع تتعايش فيه الأغلبية والأقلية. كما أن تاريخ البشــرية كان دائمًــا تاريخ الصراعات بين الفئتين، ولكن تعود مشــكلة هذه النزاعات إلى هــذا التوزيع غير العادل للحق في التسويغ. لهذا، لا يُفهم التسامح إلّا في نطاق الصراع، ونحن اليوم في أمسّ الحاجة إلى هذه الفضيلــة. ونظرًا إلى الربط الذي يقيمه فورســت بين العدالة والحق في التســويغ، فإنه يخلص إلى «أن التســامح فضيلة استدلالية للعدالة، والعدالة هي مصدر للمفهوم المعياري للتسامح»[108].

خاتمة

تمثّل فكرة الحق في العدالة اللبنة الأساســية في خطاب الفلسفة السياسية المعاصــرة، نظرًا إلــى أهمية العدل فــي المجتمع، وهو المطلــب الذي لازم البشــرية منذ ظهور المجتمع. وبسبب التحديات التي تواجه مجتمعنا الحديث، يعاود الخطاب الفلسفي المعاصر صوغ إشــكالية العدالة لتكييفها مع متغيرات العصر الحالي الذي يتميز بتعقيداته على جميع المستويات. وفي اختيارنا لهذه

(107) Die Verteilung von Rechtfertigung in der Gesellschaft. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 24.

(108) Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, p. 220.

النماذج من مدرسة فرانكفورت في قراءتها النقدية للتقليد الفلسفي الأميركي، المتمثّل في شخص رولز، كان هدفنا استحضار هذا الجدل في الفلسفة الألمانية المعاصرة التي لمسنا فيها هذا الانفتاح على الفلسفة الأميركية.

بناء على ما سبق، يمكن أن نخلص إلى النتائج الآتية:

- تركّز الجدل الفلسفي بين هابرماس ورولز على فكرة العدالة السياسية، فنظرية رولز في العدالة نظرية سياسية تهدف إلى بناء مجتمع محكم التنظيم. وصوغ مبادئ العدالة في سياق الوضعية الأصلية التي يشارك فيها ممثلون عن الأفراد في مناقشة هذه المبادئ، الأمر الذي جعل فكرة العدالة عنده مسألة نخبوية يمارس فيها الفيلسوف دورًا أساسًا في تحديدها. غير أن هابرماس لا يرى لهذه المقاربة الأهمية نفسها، وذلك باستحضاره أخلاقيات المناقشة والديمقراطية التشاورية التي تتطلب مشاركة الأفراد في مناقشة فعلية للقضايا التي تهمهم، بما في ذلك مبادئ العدالة نفسها. وقد حاول هابرماس أن يطور أسس نظرية العدالة من حرية واستعمال عمومي للعقل، وتضامن، ولكن في سياق مناقشة مفتوحة أمام الجميع.

- ما عاد خطاب العدالة مع هونيث منصبًّا على المسألة السياسية فقط، بل إنه وسّع دائرة البحث وأفقه في مسألة العدالة بعودته إلى الفلسفة الهيغلية التي طور بواسطتها فكرة الحياة الأخلاقية والاجتماعية. فهو يرى أن العدالة لا تقف عند حدود فكرة التوزيع العادل للخيرات الاجتماعية، بل تتخطاها إلى الاهتمام بالنوازع الأخلاقية أيضًا، وهي نوازع تُعَدّ مصدرًا حقيقيًّا للنزاعات التي تهدد تماسك الجماعة. فالصراع من أجل الاعتراف هو محرك لفهم طبيعة الصراعات الاجتماعية. ومهمة النظرية النقدية كشف هذه الصراعات بتتبع أمراض المجتمع الحديث الناتجة من سياسات الإقصاء والتهميش التي يتعرض لها الأفراد في مجتمعاتهم. فالصراع من أجل الاعتراف صراع لاسترداد هذه الحقوق، بما في ذلك الحقوق الاجتماعية التي يندرج في إطارها التوزيع العادل للخيرات الاجتماعية.

– ساهم فورست بدوره في توسيع أفق التفكير الفلسفي المعاصر في مسألة العدالة بإعادة التفكير في فكرة التسويغ؛ فبوصفه مؤسسًا للمنعطف السياسي في النظرية النقدية، جعل من موضوع السلطة مبحثًا رئيسًا في نظريته، ولكن مفهومه للسلطة لا يُحظر بالمعنى المتداول عند فوكو، بل تعني السلطة عنده «سلطة التسويغ»؛ إذ يرجّح في نظريته أهمية تحليل علاقات التسويغ الموزعة بطريقة غير عادلة، وهو ما سيمكننا من تقويم الاعوجاج والخلل الموجودين في العلاقات الاجتماعية. فالإقصاء الذي يقصده فورست يتعلق بإقصاء الفرد عن الحق في المشاركة برأيه باعتباره كائنًا قادرًا على التسويغ، وإن كل إقصاء عن هذا الحق يترتب عليه إقصاء عن الاستفادة من خيرات المجتمع، سياسية أكانت أم اجتماعية.

المراجع

1 – العربية

كتب

الأشهب، محمد. الفلسفة والسياسة عند هابرماس: جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية. الدار البيضاء: منشورات دفاتر سياسية، 2006.

جونستون، ديفيد. مختصر تاريخ العدالة. ترجمة مصطفى ناصر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012. (عالم المعرفة؛ 387)

رولز، جون. العدالة كإنصاف: إعادة صياغة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

مهيبل، عمر. إشـــكالية التواصل في الفلســـفة الغربية المعاصرة. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

2 - الأجنبية

Books

Forst, Rainer. *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Translated by John M. M. Farrell. Berkeley: University of California Press, 2002. (Philosophy, social theory, and the rule of law)

——. *Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2007.

——. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1994, 1996 und 2004.

——. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse: Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2011.

——. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Translated by Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2012. (New directions in critical theory)

Gerechtigkeit, Recht und Rechtfertigung in Transkulturaller perspektive. Edited by Jacques Poulain, Hans Jorg Sandkühler and Fathi Triki. [Frankfurt]: Peter Lang International Academic Publishers, 2010.

Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Translated by William Rehg. Cambridge: Polity Press, 1996.

——. *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1999.

——. *Droit et démocratie: entre faits et normes*. Trad. de l'allemand par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme. [Paris]: Gallimard, 1997. (NRF essais)

——. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992.

——. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greif. Cambridge, MA: MIT Press, 1998. (Studies in contemporary German social thought)

——. *Moralbewußtsein und kommunikative Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1981.

——. *Morale et communication: Conscience morale et activité communicationnelle.* Paris: Flammarion, 1986. (Champs)

—— et John Rawls. *Débat sur la justice politique.* trad. de l'américain et de l'allemand par Rainer Rochlitz; avec la collab. de Catherine Audard. Paris: Ed. du Cerf, 1997. (Humanités)

Habermas: l'usage public de la raison. Coordonné par Rainer Rochlitz. Paris: Presses universitaires de France, 2002. (Débats philosophiques)

Höffe, Otfried. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung.* München: C. H. Beck, 1999.

Honneth, Axel. *Das Andere der Gerechtigkeit, Aufsätze zur praktischen Philosophie.* Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

——. *Das Recht der Freiheit - Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit.* [Berlin]: Suhrkamp, 2011.

——. *Gerechtigkeit und Gesellschaft: Potsdamer Seminar.* Berlin: Berliner Wissenschaft Verlag, 2006.

——. *Kampf Um Anerkennung, Zur Moralischen Grammatik Sozialer Konflikte.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

——. *Kritik der Macht - Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie.* [Berlin]: Suhrkamp, 1988.

——. *Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sitlichkeit.* Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011.

——. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts.* Translated by Joel Anderson. Cambridge, MA: MIT press, 1996. (Studies in Contemporary German social thought)

—— and Nancy Fraser. *Umverteilung Oder Anerkennung? eine politisch-philosophische Kontroverse.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1460)

Johnson, Pauline. *Habermas: Rescuing the Public Sphere.* London; New York: Routledge, 2006.

Jürgen Habermas. Edited by David Rasmussen and James Swindal. London: Sage Publication, 2002. 4 vols. (SAGE Masters in Modern Social Thought series)

Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement.* Edited by Erin Kelly. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2001.

——. *Political Liberalism, with a New Introduction and the Reply to Habermas.* New York: Columbia University Press, 1996.

——. *Théorie de la justice*. Trad. de l'anglais par Catherine Audard. Paris: Éd. du Seuil, 1997. (Points. Essais; 354)

——. *A Theory of Justice*. Cambridge, Ma: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

——. ——. rev. ed. Oxford: Oxford University, 1999.

Sintomer, Yves. *La Démocratie impossible?* Paris: Éd. la Découverte, 1999. (Armillaire)

Periodicals

Brink, Bert van den. «The Right to Justification.» *Krisis Journal of Contemporary Philosophy*: no. 3, 2008.

Habermas, Jürgen. «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism.» *The Journal of Philosophy*: vol. 92, no. 3, March 1995.

الفصل الثالث

العدالة في الفكر السياسي التراثي: الحد والمحدودية

امحمد جبرون

مقدّمة

إن موضوع العدالة هو في الوقت الحاضر من القضايا الحيوية في الفكر العربي المعاصر، نظرًا إلى ارتباطه بعدد من أسئلة التحول التاريخي الذي يشهده الوطن العربي وآفاقه المستقبلية. فإذا كان غياب العدالة أو ضعفها أحد مواطن الإجماع المحفّزة للتحول الذي نعيشه، فإن مفهوم العدالة وكيفيات إقرارها - هما كذلك - أحد مواطن النزاع الحاد بين قوى التحول، وخاصة بين التيارين الإسلامي والعلماني؛ فالأول لا يخفي ميله إلى المحتوى التراثي للعدالة، بينما لا يتردد الثاني في إعلان رغبته في إحداث القطيعة مع هذا المحتوى والتأسيس لمفهوم وضعي يتطلع إلى الاتصال بالأفق الإنساني.

إزاء هذا الانقسام السياسي والاجتماعي بشأن مفهوم العدالة في الوطن العربي الذي يضع أمام هذه التحولات الواعدة والحبلى بالآمال شبح الإجهاض، وبالتالي العودة إلى المربع الأول، تبدو المكانة الاستراتيجية للبحث العلمي، وأهميته في إنارة طريق هذه التحولات، وتأمين الانتقال التاريخي للأمة.

من ثم، فإن هذه الدراسة عن «العدالة في الفكر السياسي التراثي»، هي مقاربة علمية تتوخى تقدير «القيمة التاريخية» للمفهوم التراثي، وامتحان فرضية المراهنة عليه في بناء المستقبل جزئيًا أو كليًا، بعيدًا عن أشكال التحيّز المختلفة، وعلى رأسها التحيّز الأيديولوجي، وذلك بحدّها (العدالة) أي تعريفها، وبيان محدوديتها من الناحية التاريخية. وسنسعى إلى ذلك من خلال المحاور التالية:

- نظرية العدالة في الفكر السياسي التراثي.

- حدود نظرية العدالة في الفكر السياسي التراثي.

- الإصلاحيــون العرب ومحاولات تجديد مفهــوم العدالة: الإمام عبده نموذجًا.

قبل الخوض في هذه المحاور، نفتح هــذا القوس لرفع الالتباس الذي قد يقع فيه قارئ هذه الدراسة، والمتعلق بالفرق بين لفظَي العدل والعدالة؛ فالعدالة من الناحيــة اللغوية، كصيغة صرفيــة هي: «وصف بالمصدر معنــاه ذو عدل»، و«العدل ما قام في النفوس أنه مســتقيم وهو ضد الجور»[1]. وكثيرًا ما نجد في كتب التراث الحديث عن العــدل أكثر من العدالة، ولا يوجد من الناحية اللغوية فرق كبير بين اللفظين، إلّا في حدود الفرق بين مصدر الفعل واسمه، ومن ثم لن نتشدد في الأخذ بأحد اللفظين، وقد ينوب أحدهما عن الآخر في بعض الأحيان، وذلك تبعًا لمقتضيات الســياق. أمّا اصطلاحًا، فيبدو الأمر أكثر تعقيدًا وتركيبًا، وستكون لنا الفرصة الكافية لتعريفها (العدالة) وبيانها في المحاور اللاحقة.

أولًا: نظرية العدالة في الفكر السياسي التراثي

كان لظهور الإسلام في شــبه الجزيرة العربية ومجتمعها - عاملًا سياسيًا واجتماعيًــا - الأثر الكبير في مفاهيم الاجتماع السياســي التي كانت ســائدة، وعلى رأســها مفهوم العدالــة، فالمنظور الــذي عالج به الإســلام النزاعات الاجتماعية، والطريقة التي عرّف بها حقوق الإنسان الأساسية اختلفا كثيرًا عمّا كان سائدًا قبل الإسلام، وفي جواره الإقليمي الفارسي والبيزنطي. ويرجع تميّز المفهوم الإســلامي للعدالة من غيره من المفاهيم المجاورة له والمتنافسة معه إلى تميّز منظور الرسالة المحمدية للحياة، فالإنسان في حضوره الدنيوي يوجد في علاقة ضرورية مع نظيره الإنســان فردًا أو جماعــةً (علاقة أفقية)، ومع ربه (علاقة عمودية)، وتبعًا لهــذه الأبعاد، طُرحت إشــكالية العدالة في الاجتماع الإسلامي، وتميّزت.

استقل أصحاب الشــريعة والفقهاء بتعريف العدالة على المستوى الأفقي،

---

(1) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لســان العرب، مادّة عدل، على الرابط: <http://www.lesanarab.com>.

ونافسهم فيه الفلاسفة، أمّا تعريفها على المستوى العمودي فقد استأثر به المتكلّمون وعلماء العقيدة. ولم يؤثّر اختلاف زوايا النظر المعرفية بين هؤلاء في انسجام الرؤية التراثية للعدالة وتكاملها.

1 - نظرية العدالة لدى الفقهاء

تُعدّ طبقة الفقهاء السلطة التشريعية الأولى في المجتمع التقليدي. وقد عنيت أكثر من غيرها بالتشريع للفرد والجماعة على حدٍّ سواء، الشيء الذي جعلها أشدّ الأطراف ارتباطًا بمبدأ العدل وتطبيقاته. وتشهد مصنفات الفقه وكتب السياسة الشرعية على خصوصية هذه العلاقة ومتانتها. فعلى سبيل المثال، كانت غاية الماوردي من وراء تأليف كتابه الشهير **الأحكام السلطانية** دلالة الإمام على جملة الأحكام الفقهية التي تخصه كوليّ، «توخيًا للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحريًا للنصفة في أخذه وعطائه»[2].

هكذا ميّز الفقهاء في نظرهم إلى العدالة بين نوعين رئيسين: نوع مدني (أهلي)، يهم تصرفات الأفراد وعلاقاتهم بعضهم ببعض باستقلالٍ عن الدولة، ويؤطّر جانبًا كبيرًا منه فقه المعاملات ومنظومة الأخلاق والتقاليد، وهو متروك لذات الأفراد وإيمانهم وثقافتهم، إلّا أن يقع تفريط وتقصير؛ ونوع سياسي، ويهم تصرفات الإمام مع الأمّة، ويؤطّرها فقه السياسة وأحكامها، ونصوص الحكمة الإنسانية. وكان النوعان متداخلين ومتمازجين في الأعمال الفقهية في الأطوار الأولى من تاريخ الأمّة[3]، ولم يستقلّ أحدهما عن الآخر إلّا في تواريخَ متأخرة، إذ استُخرج معظم فقه العدالة السياسية من مدونات الفقه العامة[4]. غير أن هذا الاستقلال لم يكن تامًّا ونهائيًا، بل استمر التداخل بين الفقهين في بعض المدونات الفقهية المتأخرة مثل ذخيرة القرافي (ت 684 هـ)

---

(2) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 3.

(3) لاحظ على سبيل المثال هذا التداخل في كتاب الأم للشافعي، وخاصة الجزء السابع، الذي يضم قضايا ومسائل الأقضية والحدود والقصاص...

(4) الماوردي، ص 3.

وغيرها[5]، وعمومًا تزامن هذا التطور الفقهي مع رسوخ قدم الدولة الإسلامية ونضجها السياسي والهيكلي.

على الرغم من التمايز بين النوعيـــن، وتعلّق الأول بالعلاقات الأفقية التي تنشأ بين الأفراد عمومًا، وتعلّق الثاني بالإمام، فإن المسؤولية عنهما ترجع أولًا وأخيرًا إلى الإمام، ومن ثم يُعتبر الحفاظ على منسوب مقبول ومعقول للعدالة في صفوف المجتمع، وقمع أشـــكال العدوان والظلم التي قد تنشأ بين الأفراد، مهمتين حيويتين للحاكم في الدولة الإســـلامية، لا تقـــلّان أهمية عن المهمات السياســـية الأخرى المتصلة بالعدالة السياسية، وهو ما جعل العدالة المدنية من مشمولات السياسة الشرعية، وأحد أبوابها الرئيسة.

من هنا، كان الحديث عن العدالة في الفكر السياســـي الإســـلامي بشقّيها المدني والسياســـي يوجّه أساسًـــا إلى الإمـــام الحاكم. وقد ألّـــف فقهاء الأمة وأعلامها في هذا الباب نصوصًا عديدة حثت الحاكم على ســـلوك سبيل العدل والإنصاف، ودلت على أســـبابه في تدبير شـــؤون الدولة، ولم يُترك هذا الأمر في المجال الإســـلامي لمطلق الاجتهاد والرأي، بل استند بالدرجة الأولى إلى حقائق الشريعة وأحكامها. فالعدالة لدى الفقهاء - مهما اختلفوا - ثمرة الشريعة وغايتها القصوى[6]، وهي «من صميم التطبيق لأحكام الشـــريعة، وليست نظرية مســـتقلة عنها»[7]. ومن أحســـن القول في هذا المعنى قول الإمام الشافعي (ت 204 هـ) في كتاب الأم: «العدل اتّباع حكمه المنزّل»[8]. وقد سمّى الطرطوشي هذا النوع من العدالة العدل الإلهي أو العدل النبوي، وقوامه «أن يجمع السلطان

(5) شـــهاب الدين أحمد بن إدريـــس القرافي، الذخيـــرة، تحقيق محمد حجي، ســـعيد اعراب ومحمد بو خبزة، 14 ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ج 10.

(6) حنا ميخائيل، السياســـة والوحي: الماوردي وما بعده، تعريب شـــكري رحيم؛ مراجعة رضوان السيد؛ مقدمة بيانكا ماريا سكارسيا أموريتي؛ تقديم إدوارد سعيد (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص 92.

(7) علال الفاســـي، مقاصد الشـــريعة الإســـلامية ومكارمها، ط 4 (الرباط: منشـــورات مؤسسة علال الفاسي، 1991)، ص 45.

(8) الشـــافعي، الأم، تحقيق رفعت فـــوزي عبد المطلب، 11 ج (المنصـــورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 2001)، ج 8، ص 208.

إلى نفســه حملة العلم الذين هم حفاظه ورعاته وفقهاؤه، وهم الأدلاء على الله والقائمون بأمر الله، والحافظون لحدود الله، والناصحــون لعباد الله»[9]. ويكاد يُجمع ســائر الفقهاء على هذا المعنى، ويقتصر الاختلاف بينهم على مجموعة من التفصيلات، ومن بين الذين أفاضوا القول في هذه المسألة أكثر من غيرهم، وبحثوا فيها بحثًا معمّقًا شيخ الإســلام ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية، إذ جعل من قوله تعالى: ﴿**إن الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**﴾[10] أساس قسطٍ عظيم من الكتاب ومنطلقه فيه.

العدل إذًا في نظــر ابن تيمية وأشــقائه من الفقهاء نتيجــة منطقية لتطبيق الشــريعة، أكانت حدود الله وحقوقه، مثل حدّ قطاع الطريق والسُّــرّاق والزناة ونحوهم، أم حدود الآدمي وحقوقه، من قبيل قتل النفس، والجراح، والأبضاع، والأموال... إلخ[11].

من ثــم، فالعلاقة - في نظــر الفقهاء - بين العدل كقيمة إنســانية وتطلّع فطري إنساني من جهة، والشــريعة كتنزيل سماوي من جهة ثانية علاقة مطلقة، فلا عدلَ على الحقيقة إلّا ما أســلمت إليه الشريعة، فالصلة بين تطبيق الشريعة وتحقّق العدالة صلة متينة، ولا يرقى إليها الشــك، غير أن السؤال الذي يُطرح في هذا الســياق: **هل تســتطيع الشــريعة المحدودة نصًّا وأحكامًا تلبية الطلب اللامحدود علــى العدالة؟** ذلــك أن تطوّر أنمــاط الحياة، وتجــدد قضاياها، والتطــورات الاجتماعية المختلفــة...، تطرح أمام تحقــق العدالة من منظور الشريعة تحديات كثيرة.

انتبه بعض المتقدمين إلى هذه الإشــكالية، وأدركوا الصعوبات والمحاذير الناجمة عن الســعي إلى إخضــاع اللامحــدود (العدالة) إلــى المحدود نصًّا

(9) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشــي، ســراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، تقديم شوقي ضيف، 2 مج (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994)، ص 216.

(10) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 58.

(11) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، السياســة الشــرعية في إصلاح الراعي والرعية (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 65 و124.

(الشريعة)، وحاولوا تجاوز ذلك من خلال إعادة صوغ المنظور الفقهي للعدالة. ومن أبرز الرجال الذين برعوا في هذا البــاب العالِم الجليل ابن القيم الجوزية (ت 752هـ)، تلميذ ابن تيمية؛ فعلى هامش مناقشته تعريف ابن عقيل للسياسة، قرر جملة من الحقائق المفيدة التــي تصب في اتجاه تغيير العلاقة التقليدية بين الشــريعة والعدالة. فخلافًا للمنظور الفقهي التقليدي الــذي كان يجعل تحقق جزئيات الشــريعة تحققًا للعدالة، ويعطي الأولوية للأولى على الثانية، قام ابن القيم بقلب الصورة، إذ جعل العدالة مقصدًا كليًا للشــريعة الإسلامية، ومصدرًا للتشــريع، يُعلل تجاوز بعض جزئيات الشريعة، وتبعًا لهذا جعل من كل الطرق والأحكام، أنصّت عليها الشــريعة أم لم تنصّ، «شــرع الله ودينه»، فالله سبحانه «أرسل رســله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقســط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والســماوات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثمّ شــرع الله ودينه، والله ســبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة، فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بيّن ســبحانه بما شرّعه من الطرق، أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط هي من الدِّين، وليست مخالفة له»[12].

عمومًا، كانت العدالة لدى المتقدّمين نتيجة طبيعية لتطبيق جزئيّات الشريعة ونفوذها، وإحدى غاياتها الأساسية، غير أن تغيّر الأزمان وتبدّل الأحوال أظهرا اقتصار الشــريعة كنصٍّ وجزئيات محدودة على مواكبة تطلعات الأمّة للعدالة، ومن ثم تحقيق الغاية منها، الشــيء الذي حدا البعض إلى نقل العدالة من غاية تتحقق تبعًا لتحقق الشــريعة، إلى مقصد كلّي تشــريعي، يصلح مصدرًا وأصلًا تشريعيًّا، تتولّد عنه شــريعة العدل. وقد اســتند هذا التطوّر الذي شهده مفهوم العدالة لدى هذه الشريحة من الفقهاء إلى نفوذ نوع من العقلانية الفقهية.

---

(12) أبــو عبدالله محمد بن أبــي بكر بن أيوب بن قيــم الجوزية، الطرق الحكمية في السياســة الشرعية، تحقيق نايف بن أحمد الحمد، إشراف بكر بن عبد الله ابو زيد (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد؛ جدة: منشورات مجمع الفقه الإسلامي، 2008)، ص 31.

2 - نظرية العدالة لدى المتكلمين

تُعدّ فئة المتكلمين من التيارات الثقافية الإسلامية الرئيسة التي استقلت بمنظورها الخاص للعدالة. وتحفل مصنّفات علم الكلام، على اختلاف نسبها المذهبي، بآراء هذه الفئة ونظراتها إلى قضايا العدالة ومسائلها. وقد تقدّمت فرقة المعتزلة على غيرها في هذا الباب، إلى درجة أطلق عليها معظم المصنّفين تسمية أهل العدل.

فالعدالة لدى المتكلمين، على اختلافهم، تهمّ الباري سبحانه وأفعاله مع خلقه، وتتناول الجدل والعلاقة بين المشيئة الربانية والمشيئة الإنسانية، وحدود التداخل بينهما، فإذا كان الأشاعرة غلّبوا المشيئة الربانية، وقالوا بالقدر من الله تعالى خيره وشره، الشيء الذي عزز موقف الجبر والخضوع بمظاهره المختلفة السياسية والثقافية، فإن المعتزلة - خلاف ذلك - انتصروا للمشيئة الإنسانية، وقالوا بالحرية ومسؤولية العبد عن أفعاله واختياره لها، وهو ما عزز موقف المعارضة السياسية من ظلم الحكام وجورهم في كل الأزمنة. ويعكس هذا التباين في الرؤى والمواقف بشأن مسألة العدالة في القرون الأولى من تاريخ الإسلام الصراع الفكري والعملي الحادّ بين الفِرق الإسلامية المختلفة بين القائلين بالجبر والنافين له، ساسة أكانوا أم مفكرين[13].

من أشهر نظّار الأشاعرة الذين جادلوا بقوة المعتزلة وردّوا على آرائهم بشأن العدل (القدر) الشيخ أبو الحسن الأشعري (ت 324 هـ) في كتابه الشهير **الإبانة عن أصول الديانة**، ومنه نسوق النصّ التالي الدال على وجهة نظره وأتباعه. يقول أبو الحسن: «وزعمت القدرية (المعتزلة) أنّا نستحق اسم القدر لأنّا نقول إن الله عزّ وجلّ قدّر الشر والكفر، فمن يثبت القدر كان قدريًّا دون من لم يثبته.

فيقال لهم القدري: هو من يثبت القدر لنفسه دون ربّه عزّ وجلّ، وأنه يقدر

(13) رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، 2 ج في 1 مج، ط 2، من تراث العقلانية الإسلامية (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 75.

أفعاله دون خالقه... فلمـا كنتم تزعمون أنكم تقدرون أعمالكم وتفعلونها دون ربكم وجب أن تكونوا قدرية.

ولم نكن نحـن قدرية، لأنّا لم نصـف الأعمال إلى أنفسـنا دون ربنا عز وجل، ولم نقل: إنّا نقدرها دونه، وقلنا: إنها تقدر لنا»[14].

علاقة هذا الكلام بالعدالة من منظور المعتزلة تتجلّى في كون إثبات القَدَر لله تعالى بخصوص أفعال العباد يتنافى مع العدالة الربانية، فكيف يقدّر الله الكفر على عباده ثم يحاسـبهم عليه؟ وبهذا المعنى يقول الحسن البصري (ت 110 هـ) في رسـالته عن القدر التي بعثها إلى أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان: «فَفكِّر أمير المؤمنين في قول الله تعالى (فمن شـاء منكـم أن يتقدّم أو يتأخّر، كلّ نفس بما كسـبت رهينة)[15]. وذلك أن الله تعالـى جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون، وابتلاهم لينظر كيف يعملون، وليبلو أخبارهم. فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون [يقصد الأشاعرة] لما كان إليهم أن يتقدموا ولا يتأخروا، ولما كان في متقدم أجر فيما عمل، ولا على متأخر لوم فيما لم يعمل، لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا إليهم ولكنه من عمل ربهم.

واعلم يا أمير المؤمنين، أن الله لم يجعـل الأمور حتمًا على العباد، ولكن قـال: إن فعلتم كذا فعلـت بكم كـذا، وإن فعلتم كذا فعلت لكـم كذا. وإنما يجازيهم بالأعمال، كما قـال: فزده عذابًا ضعفًا في النـار»[16]. وبالتالي يكون مقتضـى العدل كصفة من أوصـاف الخالق عز وجل، بحسـب هذا المذهب، تمكين الخلق من القدرة على إنشاء أفعالهم، وليس إجبارهم على اختيار سلوكٍ معيّن، ثم محاسبتهم عليه.

بناءً على هذه الإشـارات المقتضبـة عن الصراع الكلامي بشـأن العدالة

---

(14) أبو الحسـن علي بن اسماعيل الأشـعري، الإبانة عن أصول الديانة (بيروت: دار ابن حزم، 2003)، ص 84-85.

(15) القرآن الكريم، «سورة المدثر،» الآيتان 37-38.

(16) الحسن بن الحسن البصري، «رسـالة في القدر،» في: رسائل العدل والتوحيد، ص 113-114.

في الإســلام، يبدو تقدّم المعتزلة على غيرهم في هــذا الباب، فجلُّ النصوص المحتفية بالعدالة في المجال الإســلامي يقف وراءها نظّار الاعتزال وشيوخه. وعلى الرغم من ارتباط المنظور المعتزلي للعدالة بأفعال الرب ومشــيئته، كما تُظهر ذلك المناقشــات الكلامية الطويلة والعميقة بين أقطاب الفكر الإسلامي في عصره الذهبي، فإن الخلفية المؤسِّسة للاعتزال ومقولاته خلفية مادية دنيوية تتعلق أساسًا بالرغبة في تكوين مسلم إيجابي، مسلم مسؤول عن أفعاله، حرٌّ في اختياراته، أساس تكليفه ومناط مساءلته العقل الذي وهبه الله إياه.

يعرّف إمام المعتزلة وشيخ نظّارهم القاضي أبو الحسن عبد الجبار العدلَ على النحو التالي: «إعلم أن الذي يختص بهذه الصفة من الأفعال كلّ فعلٍ فَعَلَه لينتفع المفعول به على وجه يحسن، أو يضرّه به. وأمّا ما يفعله الفاعل منّا بنفسه لمنفعة، أو دفع مضرّة، فإنه لا يوصف بذلك. فلهذا لا يقال في أكل زيد وشربه، وفيما يفعله من واجب وندب، بأنه عدل. ومتى نفع غيره أو أضرّ به، على وجه يحســن، قيل: أنه عدل عليه، وإن ما فعله عدل. ولذلك لا يقال في القاضي أنه يعدل بين الخصوم، ويقال ذلك فيه إذا كان ما فعله بهم حسنًا وإنصافًا، كان نفعًا أو ضررًا.

ولهذه الجملة قلنا في جميع ما يفعله ســبحانه أنــه عدل، لأن جميع ذلك يفعله بغيــره، إما لمنفعــة أو لمضرة. ولذلك مــا يفعله من العقــاب بأنه عدل وحكمة...، ووصفنا ما يفعله بأهل الجنة [بأنه] عدل»[17].

هكذا، يكون العدل أو الجور في نظر المعتزلة الوصف الذي يلحق أفعال الرب، بالنظر إلى حسن آثارها ونفعها في الواقع، وتبعًا لهذا المعنى اهتم شيوخ المعتزلة ورجالهم في مصنّفاتهم بتعريف ماهية الفعل وأوصافه، أكانت حســنًا أم قبحًا، وبيّنوهما واستدلوا عليهما استدلالات عقلية طويلة، وأثبتوا بناءً عليها عدالة الخالق[18]. وممّا يُســتفاد مــن هذا التعريف، وممّا اقتضــاه في ما يتعلق

(17) أبو الحســن عبد الجبار بن أحمد (قاضــي القضاة)، المغني في أبــواب التوحيد والعدل، تحقيق محمود محمد قاسم (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص 48.

(18) عبد الجبار، ص 57، 61 و70.

بالإنسان، تحميله مسؤولية أفعاله، وتصويب موقفه من الظلم والجور الناتج من تصرفاته، الذي اشتبه أمره على البعض، وألحقه بالباري تعالى، من باب القضاء والقدر، كما هو شأن الجبرية من الأشاعرة وغيرهم. ومن ثم فقد ساهمت آثار المعتزلة وتنظيراتهم عن العدالة في نشـــوء المقاومة الثقافية والسياســـية للظلم المتفشي في عصرهم.

وقد أظهر بعض نصوص الاعتزال الصلة الوثيقة بين مفهوم العدل كأصلٍ من أصول الاعتزال ومعارضتهم السياسية لظلم الحكام، ومثالًا لهذا نسوق هذا الاقتباس - على طوله - من كتاب للإمام أبي الحســـين يحيى بن الحسين (ت 298 هـ)[19]، يقول هذا الرجل: «الرعية في ظلمهـــم وتظالمهم أصناف: فقوم يقولون على الله بالجبر والتشبيه وينفون عنه العدل والتوحيد وينسبون إليه، عزّ وجلّ أفعال العباد، ويقولون إن هـــذا الظلم الذي نزل بهم بقضاءٍ من الله وقدر، ولولا أن الله قضى عليهم بهذا الظلم الذي نزل بهم من هؤلاء الظالمين ما قدر الظالم أن يظلمهم، غير أن هذا الظلم مقدّر عليهم عند الله على يدي هذا الظالم، فإذا كانت معرفتهم هذه المعرفة، وكان معبودهـــم الذي يزعمون أنهم يعبدونه هذا فعله بهم، فمتى يصل هؤلاء إلى معرفة الخالق، ومتى يدعونه ويســـتعينون به على ظالمهم، إنمـــا هم يدعون هذا الـــذي يزعمون أنه قضـــى عليهم بهذا الظلم وقدره، ولهذا يصلّون له ويصومون ويحجـــون، وفي جميع ما ينزل بهم من الظلم والجور والمصائب في المال والولد والبدن، يســـتعينون به على دفع هذه المضارّ والبلوى التي نزلت بهم. فهم يعبـــدون صورة مصوّرة، وعلى هذا النحو أســـلمهم ربهم وتركهم من التوفيق والسداد، وخذلهم ولم ينصرهم على ظالمهم. وكيف ينصرهم على ظالمهم وهو المقدّر لهذا الظلم عليهم الذي نزل بهم؟ فهو الذي يدعونه بزعمهم. أمّا أنهم لو أنصفـــوا عقولهم، وعرفوا الله عز وجل حق معرفته، ونفوا عنه ظلم عباده، كما نفاه عز وجل عن نفســـه، ثم أمروا

(19) هو الإمام يحيى بن الحســـين، ينتهي نســـبه إلى الإمام علي كرّم الله وجهه، ولد في المدينة عام 245هـ، وكان إمام الزيدية في أواخر المئة الثالثة، واستطاع إقامة دولة شيعية بصعدة باليمن، وتوفّي مسمومًا بصعدة عام 298هـ. انظر: ترجمته في مقدّمة تحقيق رسائله، في: رسائل العدل والتوحيد، ج 2، ص 19- 20.

بالمعروف ونهوا عـن المنكر، ودعوا بهم حينئذ على ظالمهم، إذًا لاستجاب لهم دعوتهم وكشف ما بهم من الظلم والنور، وذلك قوله، عز وجل: (ادعوني أستجب لكم)[20]، وقال:﴿وكان حقًّا علينا نصر المؤمنين﴾[21]، ﴿كذلك حقًّا علينا ننجِ المؤمنين﴾»[22].

كافح المعتزلة، كما نرى، كفاحًا نظريًّا شاقًّا وصعبًا، وخاضوا معارك فكرية قوية من أجل تأسيس مفهوم للعدالة الاجتماعية والسياسية في الإسلام، استنادًا إلى أصول الدِّين؛ فقد جعلوا من عدالة الخالق - المتجلّية مظاهرها في حرية الإنسان ومسؤوليته - عقيدة، الشيء الذي رفع العوائق الأخلاقية والعقدية أمام تطلعات فئات واسعة من المسلمين إلى العدالة السياسية.

3 - نظرية العدالة لدى الفلاسفة

لم يتأخر الفلاسفة المسلمون عن نظرائهم الفقهاء والمتكلّمين ليخوضوا في سؤال العدالة، ويبحثوا في أجوبته، فأنتجوا في هـذا الباب، وفي مراحل زمنية مختلفة، أعمالًا ونصوصًا متنوعة وكثيرة، أبانت عـن علو كعبهم وتميّز منظورهم، بحيث لا يخلو مشروع فلسفي عربي ينتسب إلى العصر الوسيط من مباحث في السياسة والمدينة الفاضلة والتدبير، أو ما شاكلها في المعنى. ومن أبرز الفلاسفة المسلمين الذين أسسوا ما يصطلح عليه اليوم بـ «الفلسفة السياسية»، وعرّفوا العدالة السياسية على طريقة الحكماء: الشيخ الرئيس ابن سينا (ت 428 هـ)، وأبو نصر الفارابي (ت 339 هـ)، وابن باجة (ت 533 هـ)، وابن رشد (ت 595 هـ)، وغيرهم ممن لم نذكر اختصارًا. وقد تناول هؤلاء قضية العدالة في أكثر من مناسبة وأكثر من عمل، وتمثـل هذه الآثار مصدرنا الرئيس في إعادة اكتشاف مفهوم العدالة.

---

(20) القرآن الكريم، «سورة غافر،» الآية 60.

(21) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية 47.

(22) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية 103. الإمام أبو الحسين يحيى، «كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله،» في: رسائل العدل والتوحيد، ج 2، ص 79-80.

تناول ابن سينا في الفصول الأخيرة من المقالة العاشرة في فن الإلهيات من كتاب الشفاء، مسألة العدالة في الاجتماع السياسي البشري، وجعلها من مهمات الإمام، وأشار في هذا الصدد على «السانّ» (المشرّع) بسنّ سننٍ تهم ميدانَي الأخلاق والعادات، وتدعو إلى العدالة التي هي الوساطة، ويعرّفها على النحو التالي: «ولأن الدواعي: شهوانية، وغضبية، وتدبيرية، فالفضائل ثلاث: هيئة التوسط في الشهوانية، مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس والراحة، وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية، وهيئة التوسط في الغضبيات كلها، مثل الخوف والغضب والغم والأنفة والحقد والحسد وغير ذلك، وهيئة التوسط في التدبيرية. ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة، ومجموعها العدالة، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية»[23]. وتجدر الإشارة إلى أن هذه العدالة في اصطلاح الحكماء هي عدالة في النفس في مقابل العدالة المدنية المتعلقة بالمدينة، التي لم يتناولها الشيخ الرئيس بلفظ العدالة، ولعله اكتفى فيها بلفظ الشريعة.

هكذا، تكون العدالة عند ابن سينا عدالة في النفس، قائمة على نوع من التوازن أو التوسط بين قوى النفس الثلاث، الشهوة والغضب والتدبير، المسؤولة عن الفعل، والذي لا يدرَك ولا يتحقق إلّا بسنَّة تقلب الدواعي الثلاثة إلى فضائل كبرى وهي العفّة والشجاعة والحكمة. وتتصل هذه العدالة بالسياسة باعتبارها من اختصاص «السَّانّ» الذي هو الخليفة والإمام. ويكاد يكون هذا المعنى متواترًا وثابتًا في سائر أعماله ذات الصلة بالعدالة، ومن أبرزها رسالة السياسة[24].

يبدو من خلال هذا التعريف أن الشيخ الرئيس، على الرغم من بداياته

---

(23) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، «كتاب الشفاء: الإلهيات (الفصول الأخيرة من المقالة العاشرة في فن الإلهيات)»، نقلًا عن: محمد يوسف موسى، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، ذكرى ابن سينا؛ 1 (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1952)، ص 26-27.

(24) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، «رسالة السياسة،» في: السياسة الشرعية: مجموعة رسائل (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، 2002)، ص 125.

اليونانية من حيث الاصطلاحات والمفاهيم في مقاربة مفهوم العدالة، فإن مآله «شـــرعي» أصيل؛ فقد اســـتعمل المنظور اليوناني لقوى النفس الإنسانية، شأنه شأن غيره من الفلاسفة المسلمين، لينتهي من خلاله إلى مفهوم وسطي للعدالة، يتوافق مع التقليد العربي والإســـلامي للعدل، باعتباره وسطًا بين إفراطين. وقد انتبه الدكتور علي عباس مراد لهذه الحقيقة في كتابه **دولة الشريعة: جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا**[25].

اشـــتغل بالعدالة، إلى جانب الشـــيخ الرئيس، عدد غير قليل من الفلاسفة المسلمين، ومن بينهم الأسماء التي ذكرناها آنفًا. غير أن وجهة هؤلاء اختلفت كثيرًا عن وجهة ابن ســـينا ومشـــروعه، فإذا كان الشـــيخ الرئيس حاول إدماج المفاهيم الفلســـفية اليونانية بشـــأن النفس وقواها، والمدينة الفاضلة في التقليد الفكري العربي، فـــإن الحكماء الآخريـــن قاموا بخلاف ذلـــك، وحاولوا تبيئة مفاهيم العدالة كما صاغها الفلاسفة اليونان، وعلى رأسهم أفلاطون، في الثقافة العربية، وفي مقدمة هؤلاء فيلسوف قرطبة ابن رشد الذي قام بتلخيص محاورة أفلاطون المعروفة بـمحاورة **الجمهورية**، وتقريبها من القارئ والثقافة العربيين، وإصدارها في كتاب **الضروري في السياســـة** الذي أعاد نشره ونقله من العبرية إلى العربيـــة بعد أن صاغ نصه العربـــي كل من الدكتور محمـــد عابد الجابري والدكتور أحمد شحلان. وقد قام ابن رشد من خلال هذه العملية التقريبية التي قام بها لنص أفلاطون، وكما قال عنـــه الجابري «بتعويض للخصوصية اليونانية فيه بالخصوصية العربية»[26].

تبعًا لأفلاطون، وفـــي موضوع العدالة، يقول ابن رشـــد: «ينبغي على كل واحد من أهل المدينة، ممّن يسكنونها، أن لا يقوم إلّا بعمل واحد من الأعمال

---

(25) علي عباس مراد، **دولة الشـــريعة: قراءة في جدلية الدين والسياســـة عند ابن سينا** (بيروت: دار الطليعة، 1999)، ص 69.

(26) محمد عابد الجابري في تقديم نصّ الضروري في السياسة. انظر: محمد بن أحمد بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشـــروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي: مؤلفات ابن رشد؛ 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 11.

التي تحتاجها، وهـو العمل الذي أعدّ له بالطبع. وهذه هـي العدالة التي تمنح المدينة السـلامة والبقاء طالما بقيـت قائمة فيها... ويحصـل لها ذلك عندما يجتمع رأي السـادة والجمهور علـى احترام ما توجبه النواميـس...، أعني أن يعمل كلّ واحد منهم العمـل الذي أعدّ له بالطبع ولا ترغب نفسـه فيما ليس له»[27]. ويقصد أفلاطون، ومعه ابن رشـد، «أن يعمـل كل واحد منهم العمل الذي أعدّ لـه بالطبع»، باحترام الجمهور مراتبهم وطبقاتهم، ولا يسـمح لأحد الأصناف بالتحـول من طبقة إلى أخرى، حرصًا على اسـتقرار المدينة وانتظام أحوالها[28]، ومـن ثم فالعدالة لدى أفلاطون وابن رشـد هي أن يعمل كل فرد ما أعدّ له بالطبع المستفاد من الطبقة التي ينتسب إليها، وهو المعنى نفسه الذي نجده عند ابن باجة (ت 533 هـ) في كتابه تدبير المتوحد[29].

من الفلاسـفة الآخرين الذي أعادوا إنتاج المفاهيـم الأفلاطونية بعبارات عربية فصيحة أبو نصر الفارابي (ت 339 هـ)، فـي كتابه آراء المدينة الفاضلة، الذي أفرد بابًـا خاصًا للعدل، وأعـاد تقرير النتائج التي انتهـى إليها أفلاطون، خاصة ما يتعلق بقيام كل عضو من المدينة بما جُعل له أصلًا وطبعًا، وشبّه ذلك بتكامل أعضاء البدن وتعاضدها، واستخلص بناءً على ذلك تعريفًا طريفًا للعدل، قائمًا على تعديل الطبقية والعبودية، باعتبارها طباعًا ثابتة لا يجوز تخطّيها، يقول الفارابي: «فما في الطبع هو العدل. فالعدل إذًا التغالب. والعدل أن يقهر ما اتفق منها. والمقهور إمّا أن يقهر على سـلامة بدنه، أو هلك وتلـف، وانفرد القاهر بالوجود؛ أو قهر على كرامته وبقي ذليلًا ومسـتعبدًا، تسـتعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويسـتديم به. فاسـتعباد القاهر للمقهور هو أيضًا من العدل. وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضًا عدل. فهذه كلها هو [هي] العدل الطبيعي. وهي الفضيلة»[30].

---

(27) ابن رشد، ص 119-120.

(28) ابن رشد، ص 120.

(29) أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة، تدبير المتوحد (تونس: سراس للنشر، 1994)، ص 7.

(30) أبو نصـر محمد بن محمد الفارابـي، آراء أهل المدينة الفاضلـة ومضاداتها، قدم له وبوبه وشرحه علي بوملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995)، ص 152- 153.

بناء عليه، عكست العدالة لدى الفلاسفة المسلمين، وانطلاقًا من النماذج التي ذكرناها أعلاه، إلى حدٍّ بعيد التقليد الفلسفي اليوناني، خاصة على مستوى مفاهيم النفس الإنسانية وقواها، والقول بالطبع الذي يقتضي قيام الأفراد بما جُبلوا عليه، من دون أن تكون لهم فرصة لتغيير طبعهم ومن ثم منزلتهم الاجتماعية، وتجلّى هذا التأثر بوضوح في نصوص ابن رشد والفارابي وابن باجة والكندي. أمّا ابن سينا، فعلى الرغم من محاولته احترام التقليد العربي والتركيز على معنى الوساطة أو التوسط في مفهوم العدالة، فقد تأثر هو الآخر بالمفاهيم الفلسفية اليونانية، وقد ألمحنا إلى بعضٍ من هذا في ما سبق.

صفوة القول: تعكس المطارحات الفكرية عن العدالة في التراث العربي خصوصية التفاعلات الثقافية والتاريخية التي مرت بها الجماعة العربية منذ نشأتها الأولى وخلال تطورها. وتتجلى هذه الخصوصية بوضوح في ثنايا نصوص الفكر السياسي التي تهم قضايا العدالة، والتي كان وراءها عددٌ من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، وقد حاولنا في ما سبق توثيق جملة النقاش التراثي بشأن العدالة بأبعاده المختلفة وتقديمه.

فالمفهوم العربي للعدالة، كما رسمته آثار الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، يعكس إلى حدٍّ كبير النزعة الإنسانية العربية في حدود المتاح نظريًا وعمليًا خلال العصر الوسيط، بحيث كان الهاجس الرئيس الذي يشغل بال جميع الفاعلين - آنذاك - هو كيفية الرفع من منسوب العدالة في الواقع، بجعلها وصفًا صادقًا للفعل السياسي. وقد حاول مفكرو السياسة في الإسلام بأنسابهم المختلفة توفير شروط صدقية هذا الوصف، وذلك من خلال الإلحاح على وصف الحرية والمسؤولية لفعل الإنسان المسلم (المتكلمون)، والانضباط لشريعة العدل التي جاء بها الرسول (ﷺ) (الفقهاء)، والإدراك العميق لدواعي النفس المختلفة (الشهوة والغضب والتدبير) والتحكّم فيها (الفلاسفة).

من ثم، استطاع هؤلاء (مفكرو السياسة في الإسلام) توفير إطار نظري ملائم لـ «ممارسة العدالة» في المجال العربي الإسلامي. وقد لاحظنا درجات متفاوتة من هذه الممارسة، بحسب المراحل التاريخية، غير أن هذا الإطار

النظري ما لبث أن تعرّض لنكسات متتالية، بعضها مرتبط بعجزه عن مواكبة الواقع، والبعض الآخر مرتبط بمزاحمة فكر اللاعدالة، وهو ما سنحاول تسليط الضوء عليه في الفقرة التالية.

ثانيًا: حدود نظرية العدالة في الفكر السياسي التراثي

إن نظرية العدالة في الفكر السياسي التراثي بأبعادها المختلفة، الفقهية والكلامية والفلسفية، فقدت قدرتها التوجيهية للفعل السياسي الإسلامي، ونُفيت من التاريخ، ودخلت مبكرًا خانة التراث، وذلك في ظروف وتواريخ مختلفة. وقد أدى التواري القسري للعدالة عن المشهد التاريخي العربي إلى انتعاش تيارات اللاعدالة في الفكر والتاريخ ونشاطها، فكيف جرى ذلك؟ وما هي مظاهره؟

1 - على المستوى الفقهي

ارتبطت العدالة لدى الفقهاء بالشريعة، ورأى هؤلاء تطبيقها السليم عين العدل وحقيقته. ولم تكن هذه الحقيقة محطّ شكٍّ في أي وقت من الأوقات. فإذا كانت الشريعة هي جملة الأحكام الشرعية المستقاة من الكتاب والسنّة أو المستنبطة منهما بطرق الاستنباط السليمة، والتي فصّلها الأصوليون، فإن العدل الناتج منها هو كذلك جملة «الأحكام الشرعية المستقاة من الكتاب والسنّة، أو المستنبطة منهما بطرق الاستنباط السليمة»، ومن ثم فالعدالة من المنظور الفقهي تتأرجح بين مستويين: مستوى «محكم»، وهو المرتبط بنصوص الكتاب والسنّة القطعية الثبوت والدلالة، والمرتبط أساسًا بالعبادات، ومستوى اجتهادي مرتبط بالأحكام الاجتهادية على مستويات الاجتهاد المختلفة من الدلالة إلى طرق الاستنباط.

من هنا، تكون أزمة العدالة لدى الفقهاء هي في الأساس أزمة اجتهاد، أزمة تعطيله، أو الزلل في طرقه ومسالكه، وتتجلى في: الجمود والوقوف عند الرسوم من جهة، وهيمنة المنهج القياسي على العقل الأصولي، على الرغم

من اتســـاع حجم ما لا يقاس عليه، من جهة ثانية. فمع نهاية المئة الثانية، كانت الشريعة كنص قد اســـتهلكت طاقاتها بصورة كبيرة، وأمست الحاجة ماسة إلى التشريع لمواكبة الأوضاع المستجدّة والأحوال الطارئة، والحفاظ على الديانة. ونظرًا إلى خلو الشريعة من توجيهات منهجية مباشـــرة تدل على طرق الحكم في النوازل وأسبابها، شمّر بعض العلماء عن ســـاعد الجدّ، وحاول ابتكار «آلة شـــرعية» تمكّن من ذلك، وهي التي اشـــتهرت في ما بعد بأصول الفقه، وعلى رأس هؤلاء وأولهم الإمام ابن إدريس الشافعي (ت 204 هـ) من خلال رسالته الشهيرة في الأصول، ومن أقوى عناصر هذه الآلة وأهمها كما سوّاها الشافعي وغيره عنصر القياس[31].

أثار القياس، كآلة تشريعية تسمح بتوسيع نفوذ الشريعة بعد التقدم التاريخي الحاصل، نقاشًا واســـعًا بين الفقهاء والأصوليين المســـلمين، فاختلفوا فيه بين منكر متشدد في إنكاره، ومؤيّد مغال في تأييده. ويكفي في هذا المقام استحضار الخلاف بين الظاهرية المنكرين للقياس برئاسة ابن حزم (ت 456 هـ) وغيرهم من أتباع المذاهب الأخرى، وخاصة المالكيـــة[32]. ويدل هذا الخلاف المبكر بشأن الاجتهاد ومنهجه بين الأصوليين على حجم التطور التاريخي الحاصل في بلاد المســـلمين، ودرجة التعقيد التي أصبحت عليها حياتهم، وهو ما يدعو إلى الاجتهاد.

فـــإذا كانت العدالة في القرنيـــن الأولين عمومًا، أي قبـــل ظهور الاجتهاد وضروراته، نتيجة شـــبه يقينية لتطبيق الشريعة التي جاء بها الرسول (ﷺ)، فإنها أمست بعد ذلك أمرًا مشـــكوكًا فيه أو نسبيًا، ومعلقة بالاجتهاد؛ ذلك أن القياس الذي كانت له الكلمة العليا في هذا الباب يتأرجح حكمه بين الخطأ والصواب من جهة، ومن جهة ثانية يعادي في جوهره التجدد والتطور، بطلبه الشديد على

(31) موسى القرني، مرتقى الوصول إلى تاريخ علم الأصول، ص 22-26، على الرابط التالي:
<http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=264636>.

(32) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج 2، ص 515- 582.

الشَّبَه في النوازل والوقائع، الشيء الذي عزز لدينا الاعتقاد بهبوط منسوب العدالة في المجتمع الإسلامي شيئًا فشيئًا، بدءًا من هذا التاريخ، وبالتناسب مع شيوع العقلية القياسية وزيادة التطور.

ولقد انتبه عدد من الأصوليين إلى هذه الأزمة، وخاصة أولئك الذين اعتنوا بمقاصد الشريعة، أمثال القرافي (ت 684 هـ)، والعزّ بن عبد السلام (ت 660 هـ)، والشاطبي (ت 790هـ)، وعملوا بوسائل شتى على تجاوزها، ولعلها (الأزمة) كانت حافزهم لإعادة بناء الأصول على المصالح. ومن الوسائل التي اعتمدها هؤلاء لتجاوز أزمة العدالة، إعادة تعريف الشريعة بصورة تسمح بتحرير الاجتهاد من أسر القياس. وفي هذا السياق قال العزّ بن عبد السلام في قواعد الأحكام: «الشريعة كلها مشتملة على جلب المصالح كلها؛ دقها وجلّها، وعلى درء المفاسد بأسرها، دقها وجلّها، فلا تجد حكمًا لله إلّا وهو جالب لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو درء مفسدة عاجلة أو آجلة»[33]، ويزيد معرّفًا المصالح، وهي ضربان: «أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات. والثاني مجازي، وهو أسبابها»[34]، فيكون من شأن النظر إلى ما وراء الأحكام والتعلق بمقاصدها وعللها التي هي المصالح إقرار عدالة سياسية واجتماعية، حقيقية وتاريخية، أي ملائمة للطور التاريخي الذي تجتازه الأمّة.

غير أن هذه المحاولة الاجتهادية التي رامت التخلّص من أسر العقلية القياسية، لم تثمر تاريخيًا، وبقيت في كثيرٍ من المناسبات والأحوال خطابًا نظريًا، لا أثرَ له في الواقع، الشيء الذي كرّس أزمة العدالة، وسمح لها بالاستمرار.

2 - على المستوى الكلامي

مثّل الاعتزال كمدرسة فكرية عنوان التحرر في الفكر الإسلامي عمومًا، وذلك بإلحاحه الشديد على العدالة الربانية التي تقتضي الحرية والمسؤولية.

---

(33) عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية (دمشق: دار القلم، [د. ت.])، ج 1، ص 39.

(34) ابن عبد السلام، ص 18.

ولم تكتف هذه المدرسة بالنفوذ الفكري، ولم تستغْنِ (تكتفِ) بحججها العقلية القوية لبسط سيادتها الثقافية، بل طمحت في التمكّن من السلطة السياسية والاستفادة من وسائلها لتكريس مقولاتها، وفي مطلعها مقولتا الحرية والعدالة. وقد ظهر هذا النزوع بوضوح في مناسبات عديدة، من أشهرها أزمة «خلق القرآن» ومحنة ابن حنبل التي استعمل خلالها المعتزلة السلطة السياسية لإكراه خصومهم على اتّباع عقائدهم والقول بخلق القرآن[35].

إن استسلام المعتزلة وأنصار العدالة لإغراء السلطة، ولجوءَهم إلى سلاح القمع والإكراه لفرض عقائدهم على مخالفيهم من أتباع الفِرق والمذاهب الأخرى، خاصة في زمان المأمون العباسي (170- 218 هـ)[36]، كانا مقدمة رئيسة ومنطقية لنهاية مذهبهم في ما بعد، بحيث لم يتردّد خصومهم، بتغير الأحوال، في استعمال الوسائل نفسها التي سبق أن استعملها المعتزلة لإقصائهم ومحو آثارهم[37].

من ثم، لم تكن نكبة فكرة العدالة التي نظّر لها المعتزلة بكفاءة عالية نكبةً فكرية قط، سببها ضعف الحجة وترهّل النسق واختلاله، وإنما كانت نكبة سياسية، سببها من جهة سوابق المعتزلة، والعداوات التي راكموها في أثناء وجودهم في دار الخلافة وبالقرب منها، ومن جهة ثانية مناخ الانغلاق وتوالي الأزمات السياسية والعسكرية على المسلمين. ويُعدّ النصف الأول من المئة الثالثة الذي يتزامن مع خلافة المتوكل العباسي (206- 247 هـ)، بداية النهاية

(35) تطرّق معظم مؤرخي علم الكلام إلى العلاقة بين المعتزلة والسلطة السياسية في العصرين الأموي والعباسي، ومن هؤلاء محمد العبده وطارق عبد الحليم، اللذان حاولا في عملهما تتبع علاقة المعتزلة بالأمويين ثم العباسيين، وبيّنا كيف استفاد الاعتزال من دعم السلطة في أحد أطوار الدولتين. محمد العبده وطارق عبد الحليم، المعتزلة بين القديم والحديث (برمنجهام: دار الأرقم، 1987)، ص 114- 121.

(36) أظهر الخليفة المأمون حماسة كبيرة للاعتزال ولعقيدة القول بخلق القرآن، وحاول فرضها على جميع القضاة والفقهاء، وعقد لهذا الغرض مجلسًا عُرف باسم «ديوان المحنة». انظر: فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة: فكرهم وعقائدهم: دراسة في إسهامات المعتزلة في الأدب العربي (مصر: الدار الثقافية للنشر، 2001)، ص 27.

(37) الربيعي، ص 30.

للمعتزلة وأطروحاتهم التي ستستمر في العقود التالية، ولم توقفها الصحوة المحدودة للاعتزال في عهد البويهيين (334- 447 هـ)[38].

استفادت تيارات عدة من غياب عقلانية المعتزلة وتواري أطروحتهم بشأن العدالة، ومن أبرز هذه التيارات: مذهب الأشاعرة، الخصوم التاريخيين للاعتزال الذين قالوا بالقدر، ومن جملة ما قالوا في هذا الباب، وأبلغه، ما أثبته أبو الحسن الأشعري في «الإبانة» في قوله تعالى: **﴿وما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون﴾**[39]. يقول أبو الحسن: «إن الله عز وجلّ إنما عنى المؤمنين دون الكافرين؛ لأنه أخبرنا أنه ذرأ لجهنم كثيرًا من خلقه، فالذين خلقهم لجهنم وأحصاهم وعدهم وكتبهم بأسمائهم وأسماء آبائهم وأمهاتهم غير الذين خلقهم لعبادته»[40]. فمثل هذا الكلام والفهم اللذين رأى فيهما المعتزلة إطلاقًا لصفة الجور على الإله من جهة وإكراهًا لعامة الناس على الخضوع والاستسلام للواقع باعتباره قدرًا لا مفر منه من جهة ثانية، أمسى عقيدة العامة والخاصة في معظم بلاد المسلمين، وبان سلطانه.

3 - على المستوى الفلسفي

لم يتخلّف الفلاسفة عن نظرائهم من المفكرين المسلمين، وخاضوا بدورهم في إشكالية العدالة، وأغنوا نقاشها بعيون من أفكارهم. وعلى الرغم من ارتكاز المنظور الفلسفي الإسلامي في عمومه على أساس مفاهيم المدينة الفاضلة التي نظّر لها أفلاطون، وقول أهم الفلاسفة المسلمين بأن العدل هو «القيام بما يقتضيه الطبع»، الشيء الذي يرى فيه البعض مظهرًا للظلم وعدم تكافؤ الحظوظ، على الرغم من كل هذا، فإن اشتغال الفلاسفة على العدالة كان أمرًا إيجابيًا وقيمة مضافة، إذا تجاوزنا أمر النتائج والمخرجات، ذلك أن المنظور الفلسفي يَعِد في ذاته بالتجدد والتطور، وبالتالي بتطور مفهوم العدالة.

---

(38) العبده وعبد الحليم، ص 121.
(39) القرآن الكريم، «سورة الذاريات،» الآية 56.
(40) الأشعري، ص 82.

فأزمة العدالة لدى الفلاسفة لا تتعلق بالمنحى الذي اتّخذه هؤلاء في تعريفهم للعدل والعدالة الذي عرضناه بما فيه الكفاية في الفقرة السابقة، وإنما تتعلق بالانتكاسة التي أصابت التفكير الفلسفي والفلسفة عمومًا في القرون الأخيرة من العصر الوسيط، بسبب عوامل عدة، وفي مقدّمتها انتصار خصوم الفلسفة ومنكريها. فمن خلال جولة بسيطة في المؤلفات التي أرّخت للفلسفة الإسلامية، يبدو جليًا مقدار ما عاناه العالم الإسلامي بعد المئة السادسة من قحط وجفاف، فلا نكاد نعثر على فيلسوف في قامة ابن رشد أو الشيخ الرئيس ابن سينا وغيرهما، ويتفق معظم المصادر التاريخية عند حديثه عن الفلسفة على ذكر جملة من الأسماء قضت كلها تقريبًا قبل تمام القرن السادس الهجري[41]. فإذا كان الفلاسفة المسلمون حتى المئة السادسة تفاعلوا مع الفكر الإنساني، وأبدعوا مفاهيم فلسفية متعددة تهم قضايا الحياة والإنسان عمومًا، فإن غيابهم عن المشهد بعد هذا التاريخ أدخل الفلسفة الإسلامية طورًا من الجمود، استمر زهاء سبعة قرون تقريبًا، إلى حدود القرن التاسع عشر، وجعل الكثير من مفاهيمها، وفي مقدمتها مفهوم العدالة، مفاهيم متجاوزة عمليًا وتاريخيًا.

انتهت «العدالة» إجمالًا، في الفكر السياسي الإسلامي (الفقهي والكلامي والفلسفي) إلى أزمة حادة تعدّت حدود الفكر والثقافة إلى تفصيلات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وقد انتبه عدد من المفكرين والمنظّرين العرب إلى هذه الأزمة، وأدركوا تداعياتها على إرادة النهوض، ولو بصورة متأخرة، وذلك تحت تأثير حرج الحداثة الغربية، وهو ما دفع عددًا منهم إلى استئناف التفكير في العدالة ومحاولة تجديدها، وقد برز في هذا السياق شيوخ وأعلام كبار، من أشهرهم وأبلغهم أثرًا الإمام محمد عبده (ت 1905).

---

(41) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له موسى الصدر وعارف تامر، ط 2 (بيروت: عويدات للنشر والتوزيع، 1998)، ومحمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: المقدمات العامة - الفرق الإسلامية وعلم الكلام - الفلسفة الإسلامية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1986).

ثالثًا: الإصلاحيون العرب ومحاولات تجديد العدالة: عبده نموذجًا

في أثناء الحديث عن الإصلاحيين العرب، ينصرف الذهن عادة إلى طائفة من العلماء والمثقفين العرب والمسلمين الذين اعتنَوا بقضايا النهضة والتقدم خلال القرن التاسع عشر، وتزامن ظهورهم مع تزايد الضغط الأجنبي (الغربي) المباشر وغير المباشر على بلاد المسلمين، والإدراك الملموس لحجم الفرق الحضاري بين العالمين الإسلامي والعربي. ومن أبرز هؤلاء الأعلام الذين اقترنت أسماؤهم بالإصلاح، وأمسوْا من دون منازع عنوان المرحلة فكريًّا وثقافيًّا، إذ تصدَّوا بكفاءة عالية وحماسة حضارية واضحة لقضايا التخلف ورهانات الإصلاح: الإمام محمد عبده، ووارث سرّه الإصلاحي الذي خلّف تراثًا فكريًّا وسياسيًّا عظيمًا يشهد على عبقريته وانفتاحه.

في هذا السياق، يُطرح سؤال هل استطاع الإصلاحيون العرب - استنادًا إلى تراث أبرز نظّارهم (الإمام عبده) - تجاوز مضايق العدالة التراثية كما انتهت إليهم، وبالتالي تمهيد سبل **«العدالة الحداثية»**؟

نظرًا إلى أهمية هذا السؤال وطابعه الاستراتيجي في هذه الدراسة، سنحاول أن نجيب عنه عبر محورين رئيسين: العدالة التراثية وصدمة الحداثة؛ وأطروحة العدالة لدى عبده وحدودها.

1 - العدالة التراثية وصدمة الحداثة

تزداد حدة أزمة العدالة كما أبرزناها سابقًا، وكما تجلت في الفكر السياسي التراثي، تبعًا لازدياد حجم التطور التاريخي النوعي؛ فإذا كانت إرهاصات الأزمة بدأت في التجلّي والظهور منذ القرن الثالث الهجري حتى القرن السابع منه تقريبًا، وبحسب المجالات المعرفية والثقافية (فقه، كلام، فلسفة)، فإن هذه الأزمة كانت تتفشّى أكثر، وتزداد استفحالًا كلما اشتد التطور التاريخي، وتضخم حجم المفارقات الناجمة عنه. وتبعًا لهذا الترابط بين الأزمة والتاريخ،

يمكن القول، وباطمئنان كبير، إن القرن التاسـع عشـر، بما شهده من تطورات موضوعية سياسية واقتصادية واجتماعية، أدخل المفهوم التراثي للعدالة في أزمة حادة وعنيفة، مثّلت قاعدة صلبة للفكر الإصلاحي العربي. فخلال القرن التاسع عشر، شهد العالم العربي تحولات كبيرة على أكثر من صعيد، تصعب الإحاطة بها في هذا السياق، وهي خارجة عن شرط هذه الدراسة، وعليه سنقصر حديثنا على التحولات التاريخية التي شهدتها أرض الكنانة، لسببين: **الأول**، تقدم مصر على معظم البلاد العربية في الأخذ ببعض أسباب الحداثة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية؛ والثاني، انتماء الإمام محمد عبده إلى هذا القطر، وتفاعله الفكري مع حوادثه ووقائعه، وهو ما يتيح لنـا معاينة آثار الجدل بين الفكر والتاريخ في تجربة الإمام.

عرفت مصـر انطلاقة حضارية جدية مع تجربـة محمد علي (ت 1849) الذي اسـتطاع الاستقلال عن السلطة العثمانية والاسـتبداد بالحكم من دونها، محـاولًا في الوقت ذاته إرسـاء قواعد عصريـة للنهضة والتقـدم، تمثلت في مشـاريع التحديث الصناعـي والفلاحي وتقويـة الجيش... إلـخ[42]. غير أن الطموح النهضوي لمحمد علي لم يبلغ مداه ولم يحقق مبتغاه، بسبب الأخطاء السياسية الكثيرة التي ارتكبها هو ومن تبعه، على مستوى العلاقة بالشعب الذي عانى الاستفرادَ بالحكم والضغطَ الضريبي[43]؛ وعلى مستوى العلاقة بالأجانب الذين أعملوا الحيلة لإفشال التجربة النهضوية المصرية، وأوقعوا الدولة الناشئة في شرك الديون الخارجية وشروط المدينين القاسية[44].

---

(42) منير شـفيق، تجربـة محمد علي الكبيـر: دروس فـي التغيير والنهـوض (المغرب: بيت الحكمة، 1998)، ص 46- 47.

(43) من أشـد الفئات تضررًا من سياسـة محمد علي النهضوية فئة الفلاحين التي عانت ضغطًا ضريبيًا كبيرًا، حوّل الفلاح إلى قنّ في أرضه. انظر: سلوى العطار، التغيرات الاجتماعية في مصر في عهد محمد علي (القاهرة: دار النهضة العربية، 1989)، ص 102- 103.

(44) ثيودور روذسـتين، تاريخ مصر قبل الاحتلال البريطاني وبعده، تعريب علي أحمد شكري، (القاهرة: [مطبعة الهلال]، 1927)، ص 44- 84؛ انظر الدراسـة القيّمة التي قـدّم بها الدكتور محمد عمارة الأعمال الكاملة لمحمد عبده، في: محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تقديم وتحقيق محمد عمارة، تراث (القاهرة: دار الشروق، طبعة مكتبة الأسرة، 2009-2010).

هكذا، أكــره الواقع الاقتصادي والسياســي المفعم بــروح الأزمة حكام مصر، ولا سيما خلفاء محمد علي من الخديويين، على قبول التدخل السياسي الأجنبي، وزيادة حضور الأجانب في أجهــزة الدولة المصرية، خاصة الإنكليز والفرنسيين، والرضوخ لشروطهم المالية الصعبة والمجحفة[45].

إن بوادر أزمة المشــروع التحديثي الذي بدأه محمــد علي، والتي أخذت في الظهور في حياته، ستستمر مع خلفائه وستتعمق، إذ سيزداد حجم الحضور الأجنبــي وتغلغله، خاصة في عهــد الخديوي إســماعيل (1863 - 1879)، والخديوي توفيق (1879 - 1892)؛ ففي أثناء حكم هذين الرجلين، ازدادت حدة الاستغلال الاســتعماري ونهب ثروات مصر، بدعوى استخلاص الديون المترتبة على الدولة المصرية[46].

هيّأت هذه الأوضاع المضطربة البلاد لنشــوء حركة وطنية نشيطة ومتعددة المشــارب، اســتفادت ممّا تحقق في جانب الحداثة التي تسلل بعض أشكالها وأفكارها مع الحملة الفرنســية على مصر (1798)، وتكرس مع محمد علي، وخاصة التراكم الحاصل فــي ميدانَي التعليم والصحافــة والطباعة. ومن أبرز مطالــب الحركة الوطنيــة المصرية في هــذه الفترة: الدعوى إلــى إقرار حكم دســتوري، وإقامة المجالس النيابية بما يخفف من غلواء الاســتبداد واحتكار الســلطة في يد قلّةٍ من زمرة الخديوي والأجانب، والعمل على تلبية جملة من المطالب الاجتماعية والاقتصادية[47].

نتيجة العمل الدؤوب الذي قام به رموز العمل الوطني في مصر خلال هذه الحقبة، ومنهم الشــيخ جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده، أخذت نذر الثورة على الوضع الفاســد في عهود الخديويين في البروز. وتزعّم هذا الطرح الثوري القائد العســكري أحمد عرابي الذي حشــد القوى العسكرية المصرية

---

(45) روذستين، ص 102.

(46) روذستين، ص 102، 147 و193، وعمارة، «المقدمة،» في: عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 1: **الكتابات السياسية**، ص 47.

(47) عمارة، ص 44.

المكوَّنة من صغار الضباط للثورة على نظام الاستبداد، والعمل من أجل إقرار نظام شوري دستوري ونيابي. وكانت الانطلاقة بالتظاهرة الشهيرة في عابدين (عام 1881) التي أرغمت الخديوي توفيق على الأخذ بالنظام الدستوري والنيابي[48].

غير أن هذه التغييرات لم ترُق الأجانب، وفي مقدّمتهم الإنكليز الذين رأوا فيها سلبًا «لحقوقهم» المالية المترتبة على الدولة المصرية، فكادوا لهذه الثورة، وعملوا على إرسال حملة عسكرية إلى مصر انتهت بدخول الجيش الإنكليزي لإنقاذ سلطان الخديوي توفيق، وإعادة الأمور إلى ما كانت عليه قبل «حركة عرابي»، وإفشال الثورة واعتقال جلّ قادتها، ومن بينهم الإمام محمد عبده[49].

اتسمت السياسة الاقتصادية والاجتماعية للدولة المصرية عمومًا بتغوّل الدولة وسعيها القوي إلى قهر المجتمع وإخضاعه، بعد أن كان مستقلًّا عنها. وقد نجحت إلى حدٍّ ما في هذه المهمة، خاصة في الفترات الأولى من عهد محمد علي، لكن المقاومة الداخلية لهذا الاستبداد الاقتصادي والاجتماعي من جهة والتدخلات الخارجية للأجانب، ولا سيما الإنكليز والفرنسيين من جهة أخرى، أكرهت خلفاء محمد علي، وبصورة خاصة الخديويين، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على فتح باب مصر أمام الاستثمار الأجنبي، واضطرّت الدولة إلى التراجع عن مخططات التصنيع والتخفيف من حدة الاحتكار.

تزامنت هذه التطورات السياسية التي شهدها القرن التاسع عشر، ومنذ سيطرة محمد علي على الحكم حتى دخول الإنكليز، مع تحولات اقتصادية واجتماعية غير مسبوقة في القطر المصري؛ إذ ظهرت أول مرة في مصر نواة صناعة حديثة استهلاكية وحربية؛ كما جرى تفكيك بُنَى الاستغلال الفلاحي التقليدية، وإبدالها ببُنى جديدة زادت من تدخّل الدولة وهيمنتها، وذلك من

(48) عمارة، ص 55-56.

(49) عمارة، ص 59 و70-73.

خلال إرغام الفلاحين على زراعات معيّنة، وإرهاق كواهلهم بالضرائب الثقيلة؛ وفي السياق نفسه سعت الدولة الجديدة إلى احتكار التجارة والتحكّم فيها[50].

من النتائج الاجتماعية الرئيسة لهذه السياسة الاقتصادية التي لا تخطئها العين خلال هذه المرحلة من تاريخ مصر، ظهور طبقة عمالية واسعة في عدد من المدن الكبرى، ولا سيما القاهرة والإسكندرية، وضعف الطبقة الوسطى المصرية التي كانت تتكوّن أساسًا من التجار والحرفيين، بسبب النهج الاحتكاري للدولة؛ وهو ما أتاح للأجانب فرصة الظهور والاستئثار بمعظم الاستثمارات المصرية. أمّا في الميدان الفلاحي، فقد ظهرت طبقة الملّاك الكبار الذين كانت لمعظمهم قرابة إدارية أو عائلية بالحكم.

صفوة القول، إن أزمة مفهوم العدالة التراثي في هذا السياق التاريخي المضطرب، وهي الأزمة التي وقفنا على قسماتها في المحور السابق، أمست أكثر حدة مع التحولات الراديكالية التي شهدها القرن التاسع عشر، وانقلبت عدد كبير من مفردات العدالة الإسلامية إلى ضده، بعدما كانت تلك المفردات شعار العدل وعنوانه، خاصة في المجالين السياسي والاقتصادي. وقد علّل الإمام عبده هذه الأزمة بعلّة الجمود التي أصابت المسلمين وشريعتهم، والتي جرّها عليهم بعض الساسة المتقدمين، وبطانتهم من أشباه العلماء الذين ثبطوا عزائم الأمّة، وبيّضوا وجوه الظلمة من الحكام، بدعواهم «أن ما يظهر من فساد الأعمال واختلال الأحوال، ليس من صنع الحكّام وإنما هو تحقيق لما ورد في الأخبار من أحوال آخر الزمان، وأنه لا حيلة في إصلاح حال ولا مآل، وأن الأسلم تفويض ذلك إلى الله، وما على المسلم إلّا أن يقتصر على خاصة نفسه...»[51]. فأزمة العدالة لدى الإمام عبده هي فرع لأزمة أعمق وأشمل؛ أزمة دِين وقع بين يدي جماعة من المضلّلين وولاة الشرّ الذين اتخذوا من عقيدة القدر مثبطًا للعزائم وغلًّا للأيدي عن العمل، ونهجوا سياسة منحرفة «روجت ما أدخل على الدِّين مما لا يعرفه، وسلبت من المسلم أملًا كان

(50) العطار، ص 162 و229.

(51) عبده، الأعمال الكاملة، ج 3: الإصلاح الفكري والتربوي والإلهامي، ص 340.

يخترق به أطباق السماوات، وأخلدت به إلى يأس يجاور به العجماوات»[52].

2 - أطروحة العدالة لدى محمد عبده وحدودها

أدرك الإمام عبده مآزق العدالة التراثية، وأدرك تخلف مفرداتها الكبير عن العصر ومباهج الحضارة الإنسانية التي تمثّلت في المنجز الفكري الغربي. لهذا سيعمل منذ الوهلة الأولى، وسيرًا على نهج شيخه جمال الدين الأفغاني، على نقد الجمود الذي طاول مفهوم العدالة لدى المسلمين، والاجتهاد في البحث عن مفهوم جديد يسمح للمسلمين والعرب بمواكبة العصر. وقد تجلّى هذا العمل النوعي الذي قام به الإمام عبده من أجل عدالة حقيقية متّسقة مع العصر في عدد من الأعمال والمواقف التي تميّز بها، مقارنة بالكثير من أبناء جيله الذين جنحوا إلى التقليد وحصروا الحكمة في المتقدّمين.

من ثم، بالعودة إلى تراث الإمام وتجربته الإصلاحية من زاوية العدالة، يمكن أن نميز بين مستويين في خطابه: مستوى تقليدي لم ينأ فيه عن حديث المتقدمين في العدالة، بل كرر معانيهم وقضاياهم بشكل أو بآخر، وتجلّى هذا المنزع في تفسير عبده لبعض الآيات القرآنية؛ ومستوى جديد ارتبط فيه بأحوال عصره، وأنشأ خطابًا جديدًا تقدميًا عالج فيه نواقض العدالة في المجتمع المصري «الحديث».

أ - خطاب التقليد

تجلت نزعات عبده التقليدية في مقاربة موضوع العدالة في أكثر من مناسبة، ولا سيما تلك التي تناول فيها بعض القضايا الكلامية ذات الصلة بموضوع العدالة، أو تناول فيها بعض آيات العدل في القرآن الكريم شرحًا وتفسيرًا:

(1) التفسير: تطرّق عبده إلى مفهوم العدالة في تفسيره بعض آي القرآن الكريم، وفي مقدمتها الآية 58 من سورة النساء. يقول عبده شارحًا الآية،

---

(52) عبده، الأعمال الكاملة، ج 3: الإصلاح الفكري والتربوي والإلهامي، ص 341.

وتحديدًا قوله تعالى: ﴿وإذا حكمتم بين النـــاس أن تحكموا بالعدل﴾، «العدل وقف على أمريـــن: أحدهما أن يعلـــم الحاكم الحكم الذي شـــرعه الله ليكون الفصل بين الناس به...، والركن الثاني للعـــدل يتألف من أمرين: أحدهما فهم الدعوى من المدّعي والجواب من المدّعى عليـــه ليعرف موضوع ما به التنازع والتخاصم...، ثانيهما: اســـتقامة الحاكم وخلوه من الميل إلى أحد الخصمين ومن الهوى»[53]. بناء عليه، يكون «العدل عبارة عـــن إيصال الحقّ إلى صاحبه من أقرب الطرق إليه، ولا يتحقق ذلك إلّا بإقامة الركنين اللذين بيّناهما، فكل ما خرج عنهما فهو ظلم»[54].

(2) الـــكلام: خاض الإمام عبده في إشـــكالية العدالة مـــن منظور كلامي في أكثر من مناســـبة، ولو لم يصرّح بذلك، وعقّب على أقوال المتكلمين فيها، محاولًا الابتعاد عـــن الخانات المذهبيـــة الموروثة، خاصة خانتي الأشـــعرية والاعتزال. غير أنه في الواقع انحاز إلى موقف الاعتزال في ما يتعلق بـ «العدل» باصطلاح المعتزلة، وانتصر للحرية الإنســـانية والاختيار. يقول الإمام في هذا الصدد: «كما يشهد ســـليم العقل والحواسّ من نفســـه أنه موجود، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلّم يرشـــده، كذلك يشـــهد أنـــه مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها بعقله، ويقدّرها بإرادته، ثم يصدرها بقدرة ما فيه. ويعدُّ إنكار شـــيءٍ من ذلك، مســـاويًا لإنكار وجوده في مجافاته لبداهة العقل»[55]، ويكرر المعنى نفســـه في موضع آخر، وبصيغة أخرى، قائلًا: «العقل والوجدان لا يختلفان في الحكم بصحّة الاختيار، وشـــمول العلم الإلهي، ونفوذ قدرة الله فيما لا اختيار لنا فيه، وفي هبة قوة الاختيار نفسها»[56].

فاختلال العدالة الذي عانته البلاد العربية في القرن التاســـع عشـــر وقبله وبعده، ليس ابتلاء من الله وعقابًا منه، بل كسب بشري، ونتيجة طبيعية ومنطقية

(53) عبده، الأعمال الكاملة، ج 5، في تفسير القرآن، ص 251.

(54) عبده، الأعمال الكاملة، ج 5، في تفسير القرآن، ص 251.

(55) عبده، الأعمال الكاملة، ج 3، الإصلاح الفكري والتربوي والإلهامي، ص 410.

(56) عبده، الأعمال الكاملة، ج 3، الإصلاح الفكري والتربوي والإلهامي، ص 512.

لاختيارات الإنسان المسلم وتقصيره في الاجتهاد والعمل، يُعتبر مسؤولًا عنها.

ب - خطاب التجديد

غيّرت الحوادث والتطورات الاجتماعية والاقتصادية التي شـــهدها عدد من البلدان العربية بدرجات متفاوتة خلال القرن التاسع عشر الأساس التاريخي للعدالة، بحيث ما عادت الأجوبة التراثية مقنعة وذات جدوى، مهما كان سموها وتقدمها. فعلى سبيل المثال، لا يغير تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية والاعتقاد بمذهب الحرية الإنسانية والعدالة الربانية من الأمر شيئًا، ولا يجيبان عن أسئلة العدالة العصرية.

أفرزت التحولات التاريخية التي شـــهدتها مصر وعدد من البلدان العربية متقابلات وتناقضات اجتماعية واقتصادية لم تكن معهودة من قبل، ومن أبرزها تلك المتقابلات الناجمة عن تغلغل النظام الرأســمالي في المجال العربي، مثل التقابل بين الطبقة البرجوازية المالكة لوسائل الإنتاج، والمستأثرة بالأرباح...، والطبقة العاملة التي تمثّــل قوى الإنتاج، وتنال أجرًا زهيــدًا في مقابل عملها؛ والتقابل بين طبقة الملّاك الكبار الذين يسيطرون على معظم الأراضي وأجودها، والفلاحين الصغار الذين تحوّلوا إلى مأجورين لدى هؤلاء الكبار، أو خاضعين لأهوائهم ورغباتهم الاقتصادية. ولا يخفى على أحد أن هذه المتقابلات أنتجت حالة من اللاتوازن على مســتوى المجتمع، تجلت أساسًا في اتساع الهوة بين الفقير والغني، ونمو الفروق الاجتماعية بصورة غير مسبوقة.

ومن ثم، إذا كانت هذه التحولات من السنن التاريخية التي لا يمكن قهرها أو التصرف فيها، وبالتالي من الطبيعي جدًّا ظهور هذه الفروق، فإن الذي نملك التصرف فيه ويقع تحت نفوذ العقل والإرادة، هو السعي من أجل القضاء على مظاهر اللاعدالة التي قد تنجم عن هذه الفروق «الطبيعية». ومن أهم الأســئلة المرتبطة بهذا المسعى: كيف يمكن الأخذ من أموال الأغنياء لمصلحة الفقراء؟ وكيف يمكــن حفظ حقوق العمال والفقــراء، وإتاحة الفــرص أمامهم، ورفع القيود من طريقهم لبلوغ الدرجات العليا؟ وكيف يمكن ربط الكســب والغنى

بالكد والسعي ونفي أشكال الكسب غير المشروع، مثل المضاربة وغيرها؟

بصدد هذه الأسئلة وإزاء هذه التطورات، لم يكن مطلوبًا من الإصلاحيين العرب وقف عجلة التطور، والدخول في مواجهة خاسرة مع التاريخ، بقدر ما كان مطلوبًا منهم تعديل هذا التطور، أي جعله أكثر عدلًا وإنسانية، وقد عكست الأسئلة السالفة هذا الهاجس. وما يزيد من صعوبة هذا الاستحقاق التاريخي بالنسبة إلى هؤلاء غياب أساس تراثي يُبنى عليه، فالواقعة الاجتماعية التي تتطلب الحكم، والمطروحة على أنظار الإصلاحيين في هذا الطور التاريخي ليس لها مثال سابق يمكن أن تقاس عليه، الشيء الذي يفتح الباب على مصراعيه أمام الاجتهاد.

شهدت مصر في ما بين كانون الأول/ ديسمبر 1899 وشباط/ فبراير 1900 حادثًا اجتماعيًا مفصليًا يؤشّر إلى انتقال مصر إلى عهد جديد، ويتعلق الأمر بأضخم وأطول إضراب قام به عمالها ضد الشركات الرأسمالية الاستغلالية، وهو الإضراب الذي نفّذه «لفافو السجائر» وشارك فيه أزيد من 30 ألف عامل، امتنعوا عن العمل، أو بعبارة الإمام عبده، قرّروا الاعتصاب، طلبًا للزيادة في الأجور وتخفيض ساعات العمل، وذلك بعدما رفض أصحاب الشركة تلبية مطالبهم[57]. وقد استفتى فرح أنطون الإمام محمد عبده، مفتي الديار المصرية آنذاك، في هذه الواقعة، بعدما أخذت أبعادًا وطنية ودينية[58].

يقرر الشيخ الإمام في بداية هذه الفتوى أن العامل متى علم الأجرة وزمن العمل فهو حرّ، إن شاء قبل وإن شاء لم يقبل، وأن الخلاف بين الطرفين إذا كان ولا بد واقع، فيجب أن يكون حول الوفاء بالشرط وعدم الوفاء به من أحد الطرفين. غير أن الحاصل اليوم من النزاع والخلاف بشأن هذه القضية وخاصة في بلاد أوروبا، فمنشؤه أمران: من جهة اضطرار العامل إلى العمل لأنه وسيلته الوحيدة للعيش، ومن جهة ثانية مبالغة ربّ المال في طلب الربح، والرغبة في

---

(57) عمارة، ص 123.

(58) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج 1: الكتابات السياسية، ص 128.

مضاعفته، الشـــيء الذي يجعل العامل يتطلع بوسائل ضغط مختلفة إلى الزيادة في الأجر والتقليص من ســاعات العمل، وربّ المال يســعى إلى تقدير الأجر وزمان العمل كما يريد ليُبقي قيمة أرباحه مرتفعة[59].

بعد هذه المقدمة التي وضع من خلالها الإمام عبده الســائل أمام صعوبة النازلة، والحــرج الذي يحيط بتدخّــل الحاكم في النزاع من منطلق الشــريعة الإســلامية، أخذ في الجواب عنها بطريقة تجيز للحاكــم أو الدولة التدخّل في النزاع وفرض حكمها على الطرفين؛ ففي البداية بيّن «أن القيام بالصناعات من فروض الكفايــة، أي على الأمّة أن يكون فيها من يقــوم بالصناعات الضرورية لقوام المعيشة أو الدفاع عن حوزتها، فإذا تعطلت الصناعات وجب على القائم بأمر الأمّة أن يتخذ السبيل إلى إقامتها بما يرفع الضرورة والحرج.

وكذلك إذا تحكّم باعة الأقوات، ورفعــوا أثمانها إلى حدٍّ فاحش، وجب على الحاكم في كثير من المذاهب الإســلامية أن يضع حدًّا للأثمان التي تباع بها... وهكذا يدخل الحاكم في شــؤون الخاصة وأعمالهم، إذا خشــي الضرر العام في شيء من تصرفهم.

فإذا اعتصب العمال في بلد، وأضربوا عن الاشتغال في عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشـــة فيه، وكان ترك العمل يفضي إلى شمول الضرر، كان للحاكم أن يدخل في الأمر وينظر بما خــوّل له من رعاية المصالح العامة: فإذا وجد الحق في جانب العمال... ألزم أرباب الأموال بالرفق، سواء كان بالزيادة في الأجرة أو النقص في مــدة العمل أو بهما جميعًا. وإذا رأى الحق في جانب أرباب الأموال، وكان النــزق من العمال، قضى عليهم بالعمل، كما يقضي على المغالين في ثمن الأقوات بالبيع بالثمن اللائق.

هذا، ولا يُعرف في الشــرع الإســلامي إيجاب التحكيم بين العامل وربّ المال، إلا أن يكون شيء لم نطلع عليه»[60].

---

(59) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج 1: الكتابات السياسية، ص 779.

(60) عبده، الأعمال الكاملة، ج 1: الكتابات السياسية، ص780.

ثمة أمران يسترعيان الانتباه في فتوى الإمام عبده في هذه النازلة التي تجيز تدخّل الدولة في النزاعات الاجتماعية - الاقتصادية: ارتكازها على مبدأ حفظ الضرورات وتوقّي الضـــرر الناجم عن إهمال هذا النوع مـــن النزاعات، وعدم وجود سوابق شـــرعية توجب التحكيم بين العامل وربّ المال، وهو ما يجعل حكم الإمام في هذه النازلة اجتهادًا محضًا. ومن ثم، لا تكون العدالة، بحســـب هذه الفتـــوى، الباعث الأول على تدخّل الدولـــة، وإنما هي مقصد عرضي يقع وراء حفظ ضرورات الأمّة. فإذا لم يشـــتكِ العمال من الضرر والظلم وصبروا عليـــه ولم ينتفضوا ضـــده، لن يكون هنـــاك أي تدخّل للدولة - بحســـب هذه الفتوى - إذ الداعي إلى التدخّـــل أولًا وأخيرًا، هو الاضطـــراب المفضي إلى تضييع الضرورات، وليس اختلال العدالة[61].

إن حكم مفتي الديـــار المصرية الإمام محمد عبده فـــي موضوع «تدخّل الدولة في الحياة الاقتصادية»، وإنْ كان يُـــؤَوّل لمصلحة العدالة بانتصاره لمبدأ حق تدخّـــل الدولة في الاقتصاد، فإنه لا يحتمل تأويـــلات أبعد ممّا يتيحه نصّ الحكم، وخاصة تلك التي تجعل منه أرضيـــة متكاملة لنظرية العدالة. فإذا أردنا تكوين صـــورة واضحة وتامة عن أطروحة العدالة لـــدى الإمام عبده، لا بد من العودة إلى نصـــوص ومواقف أخرى، وردت في مناســـبات ومواضعَ مختلفة، ولا سيما في تفسيره الاجتهادي للقرآن الكريم.

إن روح العدالة في فكر الإمام عبده لا تكمـــن فقط في انحيازه إلى «حق الدولة في التدخّل»، بقدر ما تتجلى في ســـعيه الواضح إلى تخليق رأس المال، وجعله أكثر إنسانية، وذلك بإلزامه بحقوق أخرى غير الزكاة المفروضة، إذ رأى في الأموال نفقات واجبة أكثر من الزكاة، من شـــأنها تجســـيد الروح التضامنية والتكافلية بيـــن أبناء الوطن الواحد؛ ففي أثناء تفســـير قوله تعالى: ﴿**مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله**﴾[62]، قرر أن عبارة «في سبيل الله» في الآية الكريمة

---

(61) علـــى الرغم من جوانب النقص التـــي اعترت هذه الفتوى في ما يتعلـــق بالعدالة، فإن تيارًا واسعًا من «المحافظين» من شيوخ الأزهر عارضها ورآها خروجًا عن الدين. انظر: عمارة، ص 131.

(62) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 261.

تعني جميع المصالح العامة[63]. كما شرح الإنفاق على النحو التالي: «والمراد بهذا الإنفــاق: ما وراء الزكاة المفروضة المحــددة كصدقة التطوّع على الأفراد وعلى المصالــح العامة..، إن الأمــة المؤلفة من مليون واحــد إذا كانت تبذل من فضل مالها في مصالحها العامة.. تكون أعــزّ وأقوى من أمّة مؤلفة من مائة مليون لا يبذلون شــيئًا من فضول أموالهم في مثل ذلك»[64]. وترك تحديد قدر هذا الإنفاق الزائد عن الزكاة (الضريبة) إلى قانون العصر وأحواله وملابســات المجتمع وحاجاته[65].

إن هذه النظرات الاجتهاديــة في قضية المال والثروة لــدى الإمام عبده، ولا ســيما ما تعلّق بالحقوق العامة في أموال الأغنيــاء، جعلت الدكتور محمد عمارة يصف الفلســفة الاقتصادية والاجتماعية والمالية لعبده بـ«الاشــتراكية المعتدلة الشريفة»[66].

على الرغم مــن أهمية هذه الدعــوى (تخليق رأس المال) التي أسســها الإمام عبده، وتقدميتها، فإنها لم تكن كافية لتســوية قضية العدالة في الاجتماع العربي المعاصر تســوية نظرية تامة. وقد أدرك الإمام هذه الحقيقة، واســتدرك الركنين السابقين بركنٍ ثالث لا يقل أهمية عنهما، وهو الذي سمّاه «نيل المعالي بالفضيلة»، وقد حاولَ خلال هذا الفصل من فكــره رفع القيود والحواجز التي تحول دون الارتقاء الطبقي، والتخلص من قدر الفقر، وربط هذا الأمر بالفضيلة التي هي «طلب النفع الخاص عن طريق الفائدة العامة، أي الوقوف في السعي لكسب المعيشــة عند حد ما ينفع الجمعية المعنونة باسم واحد، كمصر والشام أو أمريكا، أو ينفــع لعموم نوع الإنســان»[67]. فالوضعاء «مــن الناس، وذوو الأنساب الحقيرة، ومن لا اســم لهم، فإنهم يعلمون أن هذه الصفات الفاضلة

(63) عبده، الأعمال الكاملة، ج 4، في تفسير القرآن، ص 735.
(64) عبده، الأعمال الكاملة، ج 4، في تفسير القرآن، ص 585- 586.
(65) عمارة، ص 143.
(66) عمارة، ص 144.
(67) عبده، الأعمال الكاملة، ج 1، الكتابات السياسية، ص 350.

تسوق إلى السعادة، وأن من لا قدر لهم، تعلم أسماؤهم، لخمول ذكرهم، وحجب ستارة الفقر... يعلو ذكرهم، وتتوجه الأفكار إلى معرفتهم، والقلوب إلى احترامهم، وتطلبهم المنازل الرفيعة وهم في مساكنهم الحقيرة، فيجدّون ويجتهدون في اكتساب ما يؤهّلهم ويعدّهم للحاق بمن سبقهم من الأعمال النافعة، والأوصاف الفاضلة، لينالوا من رفعة الشأن مثل ما نال السابقون»[68].

حاول الإمام عبده، من خلال فكره السياسي والاجتماعي، الاقتراب أكثر من هموم عصره، والتحرر من ضغط التجربة الفكرية الوسيطية، وهو ما أهّله لقيادة مساعي الإصلاح من منظور إسلامي خلال القرن التاسع عشر، إذ واجه الواقعة الاجتماعية الحديثة الناجمة عن رسملة الاقتصاد والمجتمع المصري، التي تنضح بمعاني اللاعدالة وقيمها، مجرّدًا من «الأسلحة التراثية»، ومعوّلًا في المقام الأول على قدرته الاجتهادية التي برزت واضحة في منحاه التفسيري لعدد من آيات الإنفاق في سورة البقرة، ولم يتحرج في الاعتراف بهذا الأمر والإشارة إليه، على هامش فتواه الشهيرة التي تناولناها سابقًا، حين قال: «**ولا يُعرف في الشرع الإسلامي إيجاب التحكيم بين العامل وربّ المال، إلّا أن يكون شيء لم نطّلع عليه**».

وتمثّل أطروحته في العدالة أحد الدلائل الكبرى على نفَس الرجل التحرري، وتقوم هذه الأطروحة - كما أسلفنا - على ثلاث قوائم: حق الدولة في التدخل في الاقتصاد، والنزاعات الاجتماعية حفظًا لحقوق الأطراف المتنازعة؛ الإقرار بوجود حقوق مالية عامة في أموال الأغنياء غير الزكاة، تذهب لتغطية النفقات والمصالح العامة؛ رفع القيود والموانع أمام الفقراء للارتقاء الطبقي اعتمادًا على الفضيلة.

غير أن الإمام، على الرغم من هذا النفس التحرري، بقي مشتتًا بين مقاربتين: الأولى تقليدية تدعوه إلى الرجعة، والثانية تجديدية تشدّه إلى المستقبل. ولم يحسم - كما يبدو من خلال أعماله - للأخذ بواحدة منهما، ولا أدلّ على ذلك

---

(68) عبده، الأعمال الكاملة، ج 1، الكتابات السياسية، ص 350-351.

مـــن الآراء والمواقف النظرية المتباينة التي ذكرناها أعلاه. وترجع أســباب هذا التأرجح إلى التداخل والتعارض بين البُنى التقليديــة (المادية والثقافية) والبُنى الحديثة الآخذة في التشكّل والنمو على مستوى الواقع التاريخي.

إن الجهــد الكبير الذي بذله الإمام عبده في مســعاه إلــى تحديث مفهوم العدالة من منظور إســلامي، على أهميته وتقدميته، لم يفلح في تمكين الحركة الإصلاحية العربية من نظرية صلبة في هذا الموضوع تضاهي النظرية الاشتراكية، وبقيت أفكاره ونظراته ردودًا جزئية ومشــتتة، مخبوءة في ثنايا التفســير وبعض الأحكام الفقهية والمقالات القصيرة، الشيء الذي فوّت على الفاعلين السياسيين الإفادة منها والاهتداء بها في الممارسة الإصلاحية. فالحديث عن «نظرية العدالة الاجتماعية لدى عبده» فيه قدر من التجاوز، ومن إنشــاء الدارســين المتأخرين الذي اشــتغلوا على متنه الفكري، ذلك أن الإمام – نفسه – لم يكن يدرك تمام الإدراك أطروحته عن العدالــة، ولم يؤلّف في بابها تأليفًــا خاصًا ينمّ عن وعي شمولي (تاريخي وسياسي وسوسيو اقتصادي) بالحاجة إليها في عصره.

خاتـمـة

اســتقل العرب والمســلمون بمفهومهم الخاص للعدالــة بِبُعديها الأفقي والعمودي، وأظهر الكثير من المؤلفات التراثية مضامين هذا المفهوم، ولا سيما مصنّفات الفقه والفلســفة وعلم الكلام. غير أن هذا المفهوم سرعان ما تعرّض للانتكاسة والانقلاب إلى ضده بسبب الجمود على الرسوم والأشكال، وإهمال المعاني والحكم على صعيد الشــريعة، وبســبب انتصار الموقف القدري على صعيــد العقيدة، فاضطرّ العالــم العربي إلى الدخول في حالة ســكون وانتظار دامت قرونًا، حتى مطلع العصر الحديث الذي شهد «طغيان» الحداثة اقتصاديًا وثقافيًا، وقد نال العرب بعض هذا الطغيان سلبًا وإيجابًا.

أظهرت الحوادث التي شــهدها العالم العربي خلال القرن التاســع عشر تخلّف المفهــوم التراثي للعدالة، وحجم الضرر الواقع والمتوقع مع اســتمرار ســيادة هذا المفهوم، الأمر الذي دفع عددًا من الأعلام ورمــوز الفكر العربي

إلى استئناف النظر في مفهوم العدالة، والعمل على تجديده. وكان في طليعة هؤلاء الرموز والمفكرين الإمام محمد عبده الذي خلّف تراثًا علميًا غزيرًا يتيح للدارس الوقوف على ملامح التجديد والاجتهاد في هذا الموضوع.

وقد انقسم عمل الإمام عبده في موضوع العدالة إلى اتجاهين: اتجاه عقدي، أعاد من خلاله الاتصال بموقف الاعتزال القاضي بعدالة الإله، والمنتصر للحرية الإنسانية والمسؤولية، وردّ في هذا السياق على دعاة الكسل والخمول والاستسلام للقدر خيره وشرّه، واتجاه تشريعي، عوّل فيه بالدرجة الأولى على قدرته الاجتهادية، بعدما أكد خلو الشريعة من أحكام ونصوص تهم الواقعة الاجتماعية الحديثة، وقد استند في هذا الباب إلى مقدّمات مقاصدية، كالضرر والمصلحة... إلخ، وبعض التأويلات القرآنية.

غير أن الجهد الذي بذله الإمام عبده من أجل التكيّف مع النازلة الاجتماعية الجديدة، والانتصار للعدالة، بقي مشتتًا وموزعًا بين مجالات معرفية عدة، من التفسير إلى المقالة السياسية، مرورًا بالعقيدة والفلسفة. لهذا، صعبت الإفادة منه بالنسبة إلى من جاء بعده، لكن نقاط الضعف الكبيرة التي عانتها أطروحة عبده عن العدالة والظاهرة للعيان، يمكن إجمالها في الآتي: اعتمادها بصورة كبيرة على الرأي والتأويل ونسبته إلى النصّ من خلال التفسير، وعدم الوضوح المنهجي في الأحكام؛ فعلى سبيل المثال عندما استُفتي في موضوع «تدخّل الدولة في الاقتصاد»، لم يكن واضحًا في مرجعيته الأصولية، واعترف بهذا النقص عندما قال بخلو الشريعة من قضايا كهذه، وكان أولى بالإمام إزاء نقاط الضعف هذه، وخلال مقاربته للمسألة الاجتماعية، الأخذ بالشرعية العقلانية، والاكتفاء بمبدأ ابن القيم الذي ينصّ على أن الله «أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأيّ طريق كان، فثمّ شرع الله ودينه»[69].

(69) ابن قيم الجوزية، ص 31.

الفصل الرابع

العدالة أولًا: من وعي التغيير إلى تغيير الوعي

سعيد بنسعيد العلوي

مقدّمـة

رفعت حركة الانتفاض التي شهدها الشارع العربي في العامين المنصرمين لوحة مطالب، فيها الاعتـــراض والرفض من جهة، والمطالبـــة بتحقيق رغبات جامحة من جهة أخرى؛ فالاعتراض والرفـــض يلوحان بقبضة يد قوية وصراخ ينبعث مـــن الأعماق: لا للقمع، لا للفســـاد، لا لاقتصاد الريع، لا للاســـتبداد. والمطالبة مناداة بالكرامة، والمســـاواة في الفرص، واحترام حقوق الإنســـان، والعدالة الاجتماعية.

ربما كانت هناك فـــروق جزئية تختلف بين هذا البلد العربي أو ذاك من البلدان التـــي عرفت الانتفاض؛ فهي في تونس غيرها فـــي مصر، وهي في ليبيا على غير مـــا كانت عليه في المغرب، وهي في الحـــركات الخجولة في مناطق من دول الخليج العربي مغايرة بعض الشـــيء للمطالبة في الجزائر - في الوقت القصير الذي حدثت فيه قبل أن يجري خنقها في المهد. غير أن هذه الحركات تلتقي فـــي مطلب واحد يوحّد بينها، مطلب يصح القـــول فيه إنه يلخص جميع المطالب المشـــار إليها، إنه مطلب العدالة؛ فالعدالة في حركة الانتفاض العربي هي الشعار الذي تنصهر في جوفه المطالب كلها، فكأنه ينوب عنها جميعها في تنوعها وتعددها، فهو مفرد ينوب عن الجمع، كما يقول النحاة العرب. ولو شئنا إذن أن نجعل لهذا الانتفاض عنوانًا لقلنا إنه العدالة أولًا.

غير أني أزعـــم أن العدالة، من حيث هي هدف يكون التطلع إليه نشـــدانًا لما كان مفتقدًا في الوجود السياســـي والاجتماعي، لم تكن شـــعارًا موجّهًا في «الربيع العربي» فحسب، بل إن البحث عن العدالة في مختلف تجلياتها كان أيضًا الخيط الناظم الذي وحّد بين رجال الفكر والسياسة في العالم العربي الإسلامي

المعاصر. تساءل المفكرون العرب المعاصرون عن السبب الذي كان الغرب بموجبه قويًّا وكان العالم العربي - الإسلامي على العكس من ذلك ضعيفًا متخلفًا، فكان الجواب أن السر يكمن في تحقق العدالة «هناك» وغيابها «هنا»؛ فتحقُّق العدالة في الغرب، في مقابل هيمنة الاستبداد في العالم العربي هو ما يفسّر عند أولئك المفكرين (مع اختلاف الرؤى التي يصدرون عنها) حال «التقدم» التي يوجد فيها الغرب، في مقابل واقع «التأخر» الذي يضطرب فيه العرب.

نقول إذًا إن نظرًا جديدًا في فكر النهضة يحملنا على إقرار أن الإشكالية التي حكمت الفكر العربي الإسلامي في الفترة التي نتواضع على نعتها بالنهضة هي إشكالية العدالة المفتقدة. ثم إن جملة الأسباب الثقافية والاجتماعية والسياسية تقضي بأن الفكر العربي المعاصر لا يزال محكومًا بالإشكالية ذاتها. تتباين النظرة بين المرحلة السابقة لاستعمار البلاد العربية في جميع أشكاله، والمرحلة التي شهدت استعادة تلك البلاد استقلالها وعرفت بناء دولة الاستقلال أو بناء الدولة الوطنية، ولكن المطلب ظلّ واحدًا والتشوف إلى ما بقي مفتقدًا مع انتهاء عهد الاستعمار ظل قائمًا؛ بل لعل الشعور بالظلم وغياب العدالة أصبح أعمق وأكثر حدة. فهل في الإمكان أن نقول إن حركة «الربيع العربي» تعاود ربط الاتصال بفكر النهضة العربية؟ وهل في وسعنا أن نرى في هذه الحركة جراثيم نهضة جديدة تشي بمقْدم «النهضة العربية الثانية»؟

سؤالان لا تدّعي هذه الورقة تقديم الجواب الشافي عنهما، بل إنها تتطلع فقط إلى المساهمة في ذلك، في محاولة لإلقاء أضواء كاشفة تستمد قبسها من هذه الحركة التي لا تزال تعتمل في الشوارع وفي النفوس، وتحمل على طرح العديد من الأسئلة والقيام بالمراجعة وإعادة التفكير.

أولًا: الانتفاض والعدالة والربيع

لا شك في أن أكثر النعوت شاعرية في أحاديث الصحافة العربية والدولية عن الحركة الشبابية التي اجتاحت العالم العربي في العامين الماضيين هو نعت «الربيع العربي». ربما وجب الاعتراف بأن هذا النعت فرض نفسه على الكتابة

الجامعية كذلك، ما دامت نصوص ومؤلفات فردية وجماعية في العالم العربي وخارجه، قد تعودت على استعماله. غير أنني من الذين يبدون تحفظًا على ذلك ويفضلون الحديث، بالأحرى، عن الانتفاض العربي. تحدّث البعض في بداية الانتفاض عن «زلزال سياسي» ضرب مناطق من الخارطة العربية، كناية عن القوة المدمرة وغير المتوقعة. وفضّل البعض أن يبدي دهشته لما وقع بتعبير «التسونامي السياسي»، في حين أن البعض الآخر لم يجد وصفًا لما يقع أفضل من لفظ «الإنفلونزا السياسية التي تضرب العرب». والسمة الأساسية في الإنفلونزا هي أنها، في الأغلب الأعم، مجهولة المصدر، كما أنها لا تستجيب لدواءٍ من الأدوية بل هي تتفاعل سلبًا وإيجابًا، مع القدرات الذاتية للجسم على المقاومة ومجاوزة الحالة المرضية. ومن هذه الناحية بالذات، تبدو المقارنة وجيهة: فهذه الانتفاضات التي لا يزال العالم العربي يشهدها هي أشبه شيء بالمرأة الحامل التي لا أحدَ يعلم نهاية حملها، وهي اختبار للجسم السياسي العربي ولقدرته على المقاومة، مع إضافة بسيطة مفادها أن هذا النوع من الإنفلونزا لا يُعرف له لقاح مضادّ بل ولا أمل في الوصول إلى اختراع المصل المضاد، وبالتالي فالخطر الداهم موجود دومًا ولا سبيل إلى إبعاده.

الحق أن نعت الربيع لا يحمل، في الحالة العربية، ما للربيع من إيحاءات إلّا ما كان من الحضور القوي لفئة الشباب العربي في حركات الانتفاض في مختلف البلاد العربية التي أسلفنا الإشارة إليها. غير أن الحضور الشبابي في الوطن العربي معطى إحصائي أولًا، فالشبيبة في هذا الوطن لا تقل من الناحية العددية عن الستين في المئة. ولعل من المفيد أن نعلم كذلك أن نعت الربيع، مقترنًا بالثورة أو التمرد على الأقل، ظهر أول ما ظهر في بلدان المعسكر الشيوعي القديم التي أعلنت الرغبة في إطاحة النموذج الماركسي - اللينيني (بعض جمهوريات الاتحاد السوفياتي سابقًا؛ وبلغاريا وبولونيا وتشيكوسلوفاكيا القديمة...). وانتشر النعت أيضًا في البلدان التي عاشت التجارب الفاشية ردحًا من الزمان (البرتغال وإسبانيا واليونان وبعض دول أميركا اللاتينية). فالربيع في البلاد المذكورة أتى بعد شتاء طويل كساه الصقيع وغلّفه الضباب الكثيف الذي يحجب الرؤية كلّية، ولفّته أسوار عالية من الأوهام الأيديولوجية. وفي العالم العربي، في مناطق منه على

الأقل، ما يشبه ذلك، غير أن الاختلاف بين دول العالم العربي وما أشرنا إليه من دول هو اختلاف في الطبيعة لا في الدرجة كما يقول الفلاسفة. فالشأن في أغلب الدول غير العربية التي سبقت الإشارة إليها مختلف عن العالم العربي؛ إذ قامت الأنظمة الشمولية في الأولى في عقب ثورات وقودها الأيديولوجيا الماركسية في الغالب الأعم من الأحوال، أمّا في العالم العربي فإن الدول التي انتفض شبابها في وجهها قامت أنظمتها بعد استعادتها استقلالها. إنها أنظمة سياسية أعقبت الحكم الاستعماري مباشرةً، فهي من حيث المبدأ دول الاستقلال، غير أنها أصبحت - كما سنرى في القسم الموالي - دولًا للاستبداد.

هناك وجه آخر يجعل المماثلة متعذرة بين الانتفاض العربي والثورات التي أطاحت الأنظمةَ الشيوعية والعسكرية في البلدان غير العربية، من البلاد التي ألمحنا إليها، وهو الأخذ بالمنظومة الليبرالية في الدول الأخيرة، والمناداة بوجوب الأخذ بنظام اقتصاد السوق وسلوك الطريق الرأسمالية، مع مراعاة الوضوح التام في ذلك، بينما في دول الانتفاض العربي عفوية في النظرية (بل ربما وجب الكلام على غياب كلي للنظرية). وحيث كان الشأن في الدول غير العربية متصلًا بالتنظيم السياسي القوي والعميق وبوجود أحزاب قوية شديدة الالتحام بالعمل السياسي وبالجماهير، أحزاب تمتح من تقاليد سياسية عميقة وسابقة للمرحلة الشيوعية أو الهيمنة العسكرية، كانت الحال غير ذلك في العالم العربي جملة. فأكثر الأحزاب السياسية في دول الانتفاض العربي تنظيمًا وادعاءً للقدرة على تأطير الوعي العربي وقيادة القوى الحية في البلاد (وتلك هي الحال في كلٍّ من المغرب ومصر على الأقل)، أبانت عن ضعف شديد وعن مفاجأة كبرى بما يقع وعن اندهاش تام من السرعة التي جرى بها ذلك على وجه الخصوص.

صحيح أن البعض من تلك الأحزاب استطاع أن يقوم باحتواء جزئي للحركة أو بتأييدها ومباركة فعلها، غير أن حركة الانتفاض العربي - في الواقع - تتسم بالعفوية النظرية، وبغياب القيادة القوية والزعامة الكاريزمية، لأن الفعل فيها كان يُختصر في شعارين: أولهما، «إرحل»، من حيث هي رفض

واعتراض، وثانيهما، «العدالة» في شموليتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بل إنها انتقلت بسرعة مذهلة من المطالبة اجتماعيًّا إلى المطالبة سياسيًّا.

تكتسي حركة الانتفاض العربي سمة العفوية من اجتماع عاملين نقف عند كلٍّ منهما وقفة قصيرة.

يتمثّــل العامل الأول في أنها كانت خلوًا مــن التوجه الأيديولوجي، فكان ذلك - كما ســنرى - مصدر قوة وضعــف معًا[1]. طرح الباحــث في مقالة له الســؤال التالي: ما هي الأيديولوجيات التي يمكن القول عنها إن ميدان التحرير قد أعلن موتها؟ والقصد بالســؤال هو التنبيه إلى الأيديولوجيات التي غابت عن الميدان كلّية أو في ما كان أساسًا فيها، فتبيّن أن الأمر يتعلق بأيديولوجيا القومية العربية من جهة أولى، والأيديولوجيا الماركسية - اللينينية من جهة ثانية، ثم في نواحٍ أساسية من دون أن تغيب كلّية، بالأيديولوجيات السلفية الجهادية أو تلك التي يقرب منها هذا النعت. لم يكن لشــعارات الوحدة العربية وجود في ميدان التحرير، ولا رفــض للتجزئة، بل لم يكــن هناك على الإطلاق ذكــر لـ «الأمّة العربية» وما اتصل بالقاموس القومي العربي. بيد أن حضور العروبة كان حضورًا قويًّا فاعلًا، وبالتالي، فهناك عروبة وليســت هناك قومية عربية، وأحسب أن هذا أحد الدروس الكبرى التي يتعيّن استخلاصها من حركة الانتفاض العربي.

لم ترتفع في الميدان (ولا في الشوارع العربية التي شهدت تجليًا للحركة) شــعارات تدين الإمبريالية العالمية، وأخرى تمجّد الطبقــة البروليتارية، وثالثة تدين البرجوازية والفكر البرجوازي، ولا غيرها تنبّه إلى أنماط الصراع الطبقي، بل كانت هناك شــعارات تطالب بالعدالة الاجتماعية، وأخــرى تطالب بإلغاء اقتصاد الريع، وثالثة تدين الفســاد. ولم ترتفع كذلك في الميدان (ولا في غيره من الشــوارع العربية) أصوات تهتف «الإســلام هو الحل»، أو تنادي بوجوب «تطبيق الشــريعة»، وما في هذا المعنى. غير أن الإسلام كان حاضرًا من خلال

---

(1) لتوضيح هذه الفكرة انظر مقالة في جريدة الشرق الأوسط ضمن مقالات واكبت ما يجري في الساحة العربية عمومًا وفي ميدان التحرير في القاهرة خصوصًا، نشرها الباحث في جريدة الشرق الأوسط تباعًا، منذ 3/ 2/ 2011.

الصلـوات الجامعة وصلاة الجمعـة. وبالتالي، يمكن القول إن هناك إسـلامًا متغلغلًا في الكيان العربي دينيًا وثقافيًا معًا (والحديث هنا عن الأيام الحاسـمة التي سـبقت نزول الإخوان المسـلمين إلى الميدان. أمّا بالنسبة إلى الحركات الإسـلامية في كلٍّ من تونس والمغرب، فهناك حديث آخـر، وهو ليس واحدًا بالنسـبة إلى حركة الانتفاض في كلا البلدين)، وليس هناك في عمق الوجدان العربي حضور ولا تفاعل مع أطروحات الإسلام السياسي.

أمّا «غياب الأيديولوجيا» (وربما وجب الحديث بالأحرى عن الأيديولوجيا المهيمنة)، فكان مصدر قـوة في حركة الانتفاض العربـي؛ إذ إن ذلك الغياب اسـتطاع أن يوحّد الأصوات، ومن ثم اسـتطاع مطلب العدالة (وهو المطلب الـذي كان الاجتماع حوله) أن يوحّد بينها. لنقـلْ إن ذلك الغياب خلق المناخ الضروري الذي كانت الحركة تتنفس فيه وتقوى، إذ أصبح شعار «العدالة أولًا» مفردًا ينوب عن الجمع، كما قلنا في القسـم التمهيدي لهذه الورقة. في الوقت ذاته، كان الغياب مصـدر ضعف، وهو ما يجعل الحركة فـي حال من التخبط والتردد وعرضة لخطر الاسـتيلاء عليها أو تهريبها لمصلحة الجهة التي تمتلك القدر الهائل من التنظيم والقدرة على المناورة - وليس فقط لأنها تحظى بتأييد قوة (أو قوى أجنبية)، أو لوجود صفقة ما غامضة.

يكمن العامل الثاني الذي يشي بوجود العفوية في حركة الانتفاض العربي في أن «نظرية المؤامرة» أبانت عن حدودها وتهافتها؛ إذ إن التحليلات السياسية الجادة أظهرت قوة المفاجأة عند القوة الأجنبية المقصود الإشارة إليها من جهة، ومن جهة ثانية، ظهر فسـاد الفكرة التي ظلت تعمل في الوعي العربي زمنًا غير قصير، حتى غدت نوعًا من العقيدة عند العديد من الدارسـين العرب وغيرهـم. والفكـرة الخاطئة هي التي تقضي بأن العرب اسـتثناء فـي التاريخ، وأن عقدًا وثنيًا يربطهم برفـض الديمقراطية ويحملهم على قبـول نقيضها[2]. أمّا العقيدة

(2) ذلك ما ذهب إليه أسـتاذ العلوم السياسية في المعهد الفرنسـي للعلوم السياسية في باريس فـي القسـم الأول مـن كتابـه: Jean-Pierre Filiu, *La Révolution Arabe: dix leçons sur le soulèvement démocratique* (Paris: Fayard, 2011), pp. 13-29.

المتفشية، بل الأيديولوجيا التي صادفت قبول العديد من المثقفين العرب واستحسانهم قبل غيرهم، فهي تلك التي تقضي بأن الاستبداد هو في نهاية المطاف سمة من سمات الشخصية العربية، إذ إن له جذورًا ثقافية عميقة[3].

في الحقيقة، أفلحت حركة الانتفاض العربي في البرهنة على خطأ فكرتين تعمل كل منهما على شل الفكر العربي وجعْل الفعل والعمل من أجل التغيير يحاطان بسياج سميك من الأوهام؛ الفكرة الأولى هي فكرة «المؤامرة» أو اليدَ الأجنبية التي لا يملك المرء معها من الأمر شيئًا، وإنما هي جبرية لا انفكاكَ منها. والثانية هي تلك الجبرية الأخرى التي تقضي بالحكم على الحالة العربية بأنها حالة تستعصي على الديمقراطية، إذ إن قبول الاستبداد هو أحد المكوّنات الأساسية في الشخصية العربية. وبهذا المعنى، يصح القول عن حركة الانتفاض العربي إنها حركة تحرير؛ حركة يمكن التقريب بينها وبين حركة المطالبة بالاستقلال الوطني التي استطاعت أن تكون عاملًا إيجابيًا في الفعل العربي المعاصر. فهل يصح القول فيها كذلك إنها وارث شرعي لفكر النهضة العربية وترجمة له على الصعيد العملي، من حيث ما تقوم به من التنبيه على خطر الاستبداد فتجعل من رفضه شعارها الأسمى، إذ تنادي بالعدالة أولًا؟

ثانيًا: العدالة والنهضة العربية

لا يتسع المجال للقول في الفكر العربي في عصر النهضة ولا للقول في عصر النهضة ذاته؛ فقد توسعنا في القولين بعض التوسع في دراسات لنا[4]. غير أننا نقول بعبارات موجزة نمهّد بها لما نحن في هذا الجزء بصدده من حديث عن الفكر العربي في عصر النهضة من حيث إن الإشكال المحوري فيه هو قضية العدالة الحاضرة «هناك» (أي في الغرب الأوروبي) والغائبة «هنا» (أي

(3) سعيد بنسعيد العلوي، الأيديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر (بيروت: جداول، 2012)، ص 159 وما بعدها.

(4) سعيد بنسعيد العلوي، أوروبا في مرآة المرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، بحوث ودراسات؛ 12 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1995)، ص 18 وما بعدها.

في البلاد العربية الإسلامية): إن عصر النهضة قد مر بمرحلتين؛ المرحلة الأولى هي تلك التي تمثّلها الرحلة العربية صوب أوروبا، وهي على وجه الخصوص الفترة التي تمتد بين ثلاثينيات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. أمّا المرحلة الثانية، فترجع إلى بداية العشرية الأولى إجمالًا، بمعنى أن الرحلة الأوروبية وتدوينها استمرا بعد ذلك. نحن إذًا - من جهة - أمام نصوص للرحلة في غاية الأهمية بالنسبة إلى موضوعنا، كتبها أصحابها في عشرينيات القرن الماضي؛ ونحن - من جهة أخرى- أمام نصوص تنويرية شديدة الأهمية ترجع إلى ثمانينيات القرن التاسع عشر، فالعبرة عندنا بغلبة نوعية النصوص في فترة من الفترات، وإنه يتعذر على مؤرخ الفكر أن يقطع في تاريخ الأفكار وتطورها بتواريخ دقيقة ونهائية.

تتطلب منا طبيعة المقاربة التي نحن بصددها وقفة قصيرة عند كلتا المرحلتين.

يُعدّ الرحالة العرب المعاصرون - وقد كانت أوروبا وجهتهم الأساسية، ومن ثم فنحن نتحدث عن الرحلة «الأوروبية»[5] - الرواد الأوائل لفكر النهضة العربية. ويرجع ذلك إلى سبب واضح وإلى سبب آخر أقل وضوحًا. أمّا السبب الأول، فهو أن الرحلة الأوروبية كانت تعبيرًا عن الصدمة الحضارية الكبرى عند المفكر العربي؛ إنها الصدمة الفعلية التي مكّنته من مشاهدة البون الهائل بين ما هو عليه الغرب الأوروبي من قوة وتقدّم وما كان عليه العرب والمسلمون من تأخُّر، وهو تأخُّر مزدوج: تأخُّر عن ركب الإنسانية، ممثلة في الغرب الأوروبي، وقد مضت بعيدًا في التقدم المادي والفكري؛ وتأخُّر عن الإسلام مقارنةً بالصورة المشرقة التي كان الوعي الإسلامي يرسمها للعصر «الذهبي». ومن خلال تبيّن هذه الفروق، سيكون طرح السؤال النهضوي فعلًا: لماذا تقدّم الغرب وتأخّر العرب والمسلمون عامة (عرب وغير عرب)؟ فالرحالة أبدوا دهشتهم تجاه هذا التباين، وأغلبهم التمس لذلك الأسباب،

---

(5) العلوي، أوروبا في مرآة المرحلة، ص 11 وما بعدها.

ويظل الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي الأول الذي طرح السؤال، وكانت رحلته الباريسية خلال الأعوام الأربعة التي استغرقتها البعثة الطالبية التي كان عضوًا فيها (1830-1834) مناسـبة لتدوين ملاحظات ثاقبة وطرح أسـئلة مقارنة غاية في الأهمية. ثـم توالت الرحلات بعد ذلك مـن تونس والمغرب وبلاد الشـام، وكانت دوافع الرحلة صـوب أوروبا مختلفة، كمـا أن مُددها كانت متفاوتة (بين شـهرين أو نحو ذلك وعام أو أكثر قليلًا). وليس من شأننا هنا، بطبيعة الحال، الخوض فـي الجزئيات والتفصيـلات، ولا النظر في الفروق الموجودة بين الرحالـة المغاربة والمصريين وغيرهم، غيـر أننا نجمع القول ونوجزه في الفقرة الموالية.

نقول في البدء كلمة يسيرة في السـبب الثاني، أو ما نراه من الأسباب غير واضح، بمعنـى أن الانتباه إليه قليل. إن الرحلة إنباء عـن الرحالة أكثر ممّا هي إخبار عن البلد موضوع الرحلـة، ذلك أن الرحالة يتنقل فـي البلاد التي يزور وهو يحمل زادًا ثقافيًا معرفيًا ومخزونًا وجدانيًا، هما بالنسبة إليه بمنزلة المنظار الذي يرى العالم مـن خلاله. وبعبارة أخـرى، فإن ما يثير انتباهـه هو ما كان «غريبًا عجيبًـا»، أي غير مألوف. أمّا ما كان مألوفًا لديـه، فهو موجود في بؤرة الشعور، فلا يسـترعي الانتباه. يمكن القول إذًا إن المشاهدة، إذ تكون حضورًا للغريب والعجيب (وبالتالي لغير المألوف)، تصدم الوعي وتحمله على الانتباه والمقارنة بين ما كان مألوفًا لديه، فهو يجيزه، وما كان غير ذلك فهو يرفضه، أو على الأقل، يتسـاءل عنه. وبالقدر الذي يكون فيه الرحالة منشغلًا بالبلد الذي ينتمي إليه ويأسى لحاله، تكثر أسئلته وتتنوع المقارنات التي يقوم بها. والرحالة العرب المعاصرون جميعهم من الذين كانوا يحملون من البلد الذي ينتمون إليه همومًا كثيرة، فهم قد «اكتشـفوا» أوروبا من خلال جيشـها الغازي أو المحتل (حملة نابليون على مصر، هزيمة إيسـلي عام 1844 بالنسبة إلى المغرب...)، أمّا في الرحلة فالأمر يتعلق بالرؤية «رأي العين».

في مدونات الرحالة العـرب إلى أوروبا ملاحظات تتعلق بالاكتشـافات العلمية والمنجزات التكنولوجية، ولا يملك الرحالة بصددها أن يخفي الدهشة

والإعجاب، وهي عنده من أسباب التقدم الذي يتوق إليه ويتمنى أن يراه في بلده. وفي نصوص الرحلة الأوروبية ذكر لما يراه الرحالة مقبولًا يتعين الأخذ به أو الاقتباس منه، وما يراه من العادات الاجتماعية قبيحًا ينبغي اجتنابه والتمسك في المقابل بعادات البلد الذي قدم منه. غير أن ما يعنينا، ما يتصل بما نحن بصدده من نظر في السؤال النهضوي، كما قلنا سابقًا، وهو ما يتعلق أساسًا بقضية العدالة القائمة «هناك» والغائبة «هنا». وإذ لا يتسع المجال لبسط كافٍ للفكرة التي أودّ إيصالها، فإنني أكتفي بإشراك القارئ في التمعن في النصين القصيرين التاليين؛ فالنص الأول للشيخ رفاعة الطهطاوي الذي كان - كما ألمحنا إلى ذلك - شاهدًا على حوادث عام 1830 التي تزامنت مع إقامته في باريس إمامًا للبعثة الطالبية المصرية، فكان على اطّلاع على ما كان يجري في الساحة من حوادث، متابعًا ما تنشره الصحف اليومية (وذلك يدخل في باب «الغريب والعجيب»)، ويقول فيه «فلّما كانت سنة 1830، وإذا بالملك قد أظهر عدة أوامر، منها النهي عن أن يُظهر الإنسان رأيه وأن يكتبه وأن يطبعه بشروط معيّنة، خصوصًا للكازيطات اليومية، فإنه لا بدّ في طبعها من أن يطّلع عليها من طرف الدولة (...) فصنع وحده ما لا يُنفّذ إلّا إذا كان صنعه ما غيره (...) فظهر بعض كازيطات الحرية أمر بعصيان الملك والخروج عن طاعته ومعددة لمساوئه وفُرّقت على الناس من غير مقابل»[6]. والقصد عند الطهطاوي أن الاستبداد بالرأي وتنكّب سبيل العدالة بالتالي قد بدر من الملك، فكان سببًا للثورة عليه.

يضيف الرحالة المغربي محمد الصفار الذي زار فرنسا بعد مضي أربعة عشر عامًا على التاريخ المذكور، وبعبارة وجيزة، معقبًا على ما كتبه الطهطاوي، فيقول: «وإن جار سلطانهم، فضلًا عن كبير من كبرائهم، أو خرج عن القانون في أمر ما، يكتبونه في الكازيطة ويقولون إنه ظالم وليس على الحق»[7]. أمّا

---

(6) رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، نشرة محمد محمود فهمي حجازي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، ص 348-349.

(7) العلوي، أوروبا في مرآة المرحلة، ص 64.

النص الثاني، فأقتبسُه من الرحلة التي دوّنها الرحالة المغربي الصفار، إذ يقول: «أمَر لنا السلطان بسرد العساكر واستدعانا للفرجة فيها مبالغة في إكرامنا والاعتناء بنا ظاهرًا، لأنه لا يفعل ذلك إلّا لمن هو عنده في حظوة، وزيادة في تبكيتنا والتنكيت علينا باطنًا (...) مضوا (يقصد بعد انتهاء الاستعراض) وتركوا قلوبنا تشتعل نارًا لما رأينا من قوتهم وضبطهم وحزمهم وحسن ترتيبهم ووضعهم كل شيء في محله»[8]. ولحسن الترتيب ووضع الشيء في الموضع الذي جُعل له نعت معلوم في الوعي الإسلامي، هو العدل، وهو المعنى الذي تفيده العبارة اليونانية ويقصده أرسطو في حديثه عن الوسط العادل. وقريبًا من هذا المعنى، كتب رحالة مغربي آخر زار أوروبا في ستينيات القرن التاسع عشر، قائلًا: «ويدركون المراتب عندهم بالمزايا: فمن ظهرت له مزية وهو عسكري استحق بها أن يكون مقدمًا، وإن كان مقدمًا استحق أن يكون قائد مائة (...) ولا ترى أحدًا منهم يدرك التقدم بغير المزية. ولا يخطر في خاطر أحد من الرؤساء أن يقدّم أحدًا في العسكر لكونه صديقه أو قريبه»[9]. ومعنى ربط الترقية (أو التقدم، كما يقول الرحالة المغربي) بالمزية، أي الاستحقاق كما نقول في عبارتنا اليوم - هو تحقيق العدالة.

يمكن القول إذًا بصورة إجمالية، إن نوال التقدم والرفعة في عين الرحالة العربي إلى أوروبا في القرن التاسع عشر يرتبط بشرط تحقق العدل في الأحكام والعدالة في الحياة الاجتماعية بين المواطنين ارتباط علة بمعلول؛ فقد كان رحالتنا يقرأ في أوروبا ما كان يفتقده في عالمه العربي، من دون أن يصرّح بذلك على النحو الذي تحمله دلالة كلماته.

القصد عندنا بالكتابات التنويرية النصوص التي كتبها المفكرون العرب المسلمون خاصة. كان «الإصلاح»، في القرن التاسع عشر، شعارًا رفعه المصلحون المسلمون؛ فباسم الإصلاح كانوا يخططون لبرامج العمل. وبداعي الإصلاح، وهذا بيت القصيد عندنا، كانوا يحبذون اقتباس ما عند الغرب من

---

(8) العلوي، أوروبا في مرآة المرحلة.

(9) العلوي، أوروبا في مرآة المرحلة، ص 62.

نظم سياسية من حيث إنها تعمل على تحقيق العدالة، ذلك الغائب الذي يشرح أسـباب تأخر المسـلمين وإليه يرجع تقدّم الغرب الأوروبي. ونجد كذلك من مفكري الإسلام في القرن التاسع عشـر إجماعًا على انتقاد نظم الحكم القائمة في البلاد الإسلامية - والعالم العربي في جملتها بطبيعة الأمر. وغني عن البيان أن الاسم الأول الذي يستوقفنا في هذا الصدد هو المفكر السوري عبد الرحمن الكواكبي في كتابه الشـهير طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، والتفسير الأول العام الذي يقدمه المفكر المسلم لسـبب التأخر الذي أصبح عليه المسلمون، في مقابل التقدم الذي يوجد عليه الغرب «هو تحوّل نوع السياسـة الإسلامية، حيث كانت نيابية اشتراكية (أي ديمقراطية) تمامًا فصارت بعد الراشدين، بسبب تمادي المحاربات الداخلية، مَلَكية مُقيدة بقواعد الشـرع الأساسية ثم صارت أشبه بالمطلقة»[10]. وطبقًا لما يرى صاحب طبائع الاسـتبداد أنه معيار العقل، يقول عن الاسـتبداد إنه «تصرّف فـرد أو جمع في حقوق قوم بالمشـيئة وبلا خوف تبعة»[11]. معنى تصرّف المسـتبد عند الكواكبي إذًا هو نفي حق الجماعة في إبداء الرأي ورفض مبدأ التمثيل، وهو يربط سلوك المستبد بالجهل من جهةٍ أولى وبالخنوع والاستكانة من جهةٍ ثانية.

قبول الاستبداد أول درب الانحطاط، بل إنه سبب فقدان الأمّة استقلالها ووقوعها فريسـة بين يدَي المسـتعمر، «فإذا لم تحسـن أمّة سياسـة نفسها أذلها الله لأمّة أخرى تحكمها، كما تفعل الشـرائع بإقامـة القيم على القاصر أو السـفيه (...) وهكذا لا يظلم ربك أحدًا». والاسـتبداد ليـس قدرًا مقدرًا على أهل الإسـلام، بل إن في الإمكان رفعه، بيد أن برنامجًا كاملًا ومنسجمًا ينبغي لذلك. والمفكـر الإصلاحي يجعل لذلك البرنامـج مبادئ ثلاثة يقوم عليها: المبدأ الأول، المؤسِّـس للمبدأين الآخرين، قاعـدة تقضي أن «الأمة التي لا يشـعر كلها أو أكثرها بآلام الاسـتبداد لا تسـتحق الحرية». والمبدأ

(10) عبد الرحمن أحمد الكواكبي، طبائع الاسـتبداد ومصارع الاستعباد، ط 3 (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 2007)، ص 23.

(11) الكواكبي، ص 47.

الثاني قاعـدة أخلاقية كونيـة مفادها أن «الاسـتبداد لا يقاوَم بالشـدة، إنما يقاوم باللين والتدرج». والمبدأ الثالث يقضي بوجوب «تهيئة ماذا يسـتبدل به الاستبداد»[12].

نعلم أن البرنامج الإصلاحي للشـيخ محمد عبده - أحد الرموز الكبرى للفكر الإصلاحي العربي الإسلامي المعاصر - يتضمن أولًا وأساسًا التجديد الديني الذي يفيد الإصلاح في نهاية المطاف، والغاية منه الرجوع بالإسلام إلى الحال الأولـى التي كان عليها، حال النقاء الأصلـي كما يحدده الإصلاحيون المسـلمون ويجمعون عليه. والسبيل إلى الإصلاح الحق عند الشيخ المصري هو العمل على إحداث إصلاحات في النظم والمؤسسـات التعليمية وهذا من جانب أول، والقيام بمراجعات انتقادية شـاملة للعادات الاجتماعية السـائدة التي تبعد بالمسـلمين عن «المحجّة البيضـاء» من جانب ثـانٍ، ولكننا نعلم كذلك أن الإصلاح السياسي، بتوسط إصلاح المؤسسة السياسية الأولى، يظل مكوّنًا أساسًـا من مكوّنات البرنامج الإصلاحي عند الشيخ محمد عبده. ذلك أن الإصلاح على الحقيقة لا يتأتى إلّا بالإصلاح الشـامل للمؤسسة السياسية، وتلك هي الإفادات التي نخرج منها من القراءة الفاحصة لمجمل ردود محمد عبده على فرح أنطون التي يضمّها كتاب **الإسـلام والنصرانية في معركة العلم والمدنية**[13].

يمكن القول إن ما توسـع فيه صاحب كتاب **طبائع الاستبداد** يظل حاضرًا بقـوة، وإن كان مجمـلًا، عند معاصره وزميله في المدرسـة الواحدة الشـيخ محمد عبده - وذلك دليل على محورية القضية السياسـية في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، ومدار المسـألة السياسية - كما قد حاولنا تبيّن ذلك - هو التشوّف إلى العدالة مطلبًا وسبيلًا إلى تحقيق النقلة التي يكون بموجبها الانتقال من حال الـتأخر (كما كان الحديث عنه في الفكر العربـي في عصر النهضة)

---

(12) الكواكبي، ص 19.

(13) محمد عبـده، **الإسـلام والنصرانية مع العلـم والمدنية** (القاهـرة: مطبعة مجلـة المنار، [1932])، ص 60.

إلى حال التقدم، الحال التـــي جعلتهم «أقوياء» هناك وجعلتنا «ضعفاء» هنا، في العالم العربي، كما في عبارة سلامة موسى.

ثالثًا: دولة الاستقلال دولة الاستبداد

في اليوم الذي أقدم فيه محمد بوعزيزي على إيقاد النار في جســـمه، في تلك المدينة المنســـية من الجنوب التونســـي، كان بضعة وخمســـون عامًا قد مضى على اســـتعادة تونس اســـتقلالها، وكان الشـــأن كذلك بالنسبة إلى دول أفريقيا الشـــمالية ومعظم الدول العربية. بعبارة أخرى، يجوز القول إن الأطفال الذين وُلدوا في العالم العربي في عهد الحرية المســـتعادة قد أصبحوا كهولًا، أبناؤهم هم الشـــباب الذين خرجوا في التظاهرات العارمة التي أشعلت حركة الانتفاض العربـــي. كان الأجداد، في أربعينيات القرن الماضي وخمســـينياته، يهتفون للحرية ويطالبون الاستعمار بالرحيل ويحلمون بتشييد الدولة الوطنية، دولة الحرية والحداثة والعدالة الاجتماعيـــة، وها هم الأحفاد يطالبون الحكام الوطنيين بالرحيل ويندّدون بالفســـاد والاســـتبداد والظلم وغياب العدالة بكل أصنافها، غيابًا كليًا. هي إذًا حصيلة ســـيئة ومؤلمة في الوقت نفسه، وخيبة أمل عميقة ينتهي إليها المواطـــن العربي بعد مضي أكثر مـــن نصف قرن على قيام دولة الحرية والاستقلال.

يتجلى ســـوء الحصيلة فـــي مظاهر باديـــة للعيان وفي مرارة تستشـــعرها البيوت جميعهـــا، إلّا ما كان مـــن اســـتثناءات قليلة بل ربما نـــادرة في بعض الأحوال. فالتعليم الذي كان أمل المواطنين، غداة الاستقلال، في إحداث نقلة اجتماعية، كفّ عن أن يكون «مصعـــدًا اجتماعيًا» (كما يقول علماء الاجتماع)، ينقل المواطـــن من حالة دنيا إلى مرتبة أعلى تحقـــق الكرامة بما يوفره التكوين من فرص العمل والارتقاء في مدارج الســـلّم الاجتماعي، وأصبح بعيدًا أشد ما يكون البعد عن ذلك؛ فمســـتوى التعليم إجمالًا عرف نزولًا لا يكاد يتوقف، إذ إن المستوى المعرفي للتلميذ في الصف العاشـــر مثلًا أصبح دون ما كان عليه تلميذ الصف الخامس قبل ثلاثة أو أربعة عقـــود، والجامعة التي تُعدّ في أغلب

الدول العربية من الإنجازات الكبرى في عهد الاستقلال المسترجع، أصبحت في واقع الأمر مجالًا كبيرًا لتخريج العاطلين من العمل (أو «الحيطيين» - أي الذين يستندون بظهورهم إلى الحائط طوال النهار - كنايةً عن الفراغ التام - كما يقول الإخوة الجزائريون)، فلست تُعدم وجود خريج جامعي عاطل من العمل في أسرة من الأسر العربية. والمثير للغضب حقًّا هو أن الإحصاءات التي تتعلق بالبطالة، في أغلب الدول العربية، تُظهر أن النسبة ترتفع ارتفاعًا فاحشًا في أوساط خريجي الجامعة، وتنزل نزولًا كبيرًا عند العاطلين من ذوي المستويات التعليمية المتدنية، بل وعند من كانوا خلوًا من كل تأهيل مدرسي، فضلًا عن المستوى العلمي الضعيف والإمكانات المتوافرة في التكوين والإعداد. والفساد واقع قائم، يتجلى في أكثر مظاهر الفساد سوءًا: انتشار الرشوة، فهي تكاد في عموم انتشارها تبلغ البنية القوية الأسس. وضعف السلطة القضائية وخضوعها في أحوال عديدة للسلطة التنفيذية خضوعًا تامًّا يغدو معه استقلالها وهْمًا، ودواليبها مفككة وحركيتها بطيئة ثقيلة معًا. والإدارة، في عجزها الشديد عن الاستجابة للرغبات الأولية والبسيطة للمواطنين وفي تفشّي الرشوة في أغلبها، تعمّق الشعور بالإحباط. وانتشار اقتصاد الريع والإفادة من الزبونية والمحسوبية يضرب الاقتصاد الوطني في العمق، فهو يحول دون السير الطبيعي للتجارة وعجلة المال والاقتصاد، ويساهم في الارتفاع المتنامي للمديونية الخارجية، فضلًا عن الشعور العارم بالظلم الذي يحدثه في النفوس.

أمّا حقوق الإنسان، فحالها تعكس هذا الواقع، ومنظمات حقوق الإنسان في الوطن العربي هي بين رصد للخروق العديدة التي تصيب تلك الحقوق بكيفية متصلة وتعرّض للقمع والمضايقة. وليس المجتمع السياسي أفضل حالًا، ولا تبعث الصورة، عمومًا، على الاستبشار أو إذكاء الأمل في النفوس: فهي أيضًا بين تزوير تقابل به في نتائج الانتخابات (إن وجدت)، وانعدام واضح للديمقراطية داخل بناها، فكأن قادة الأحزاب والمقدمين فيها يعيدون إنتاج الصورة التي يقومون بانتقادها (الزبونية، التزوير، توريث السلطة، فساد التدبير...). قد تطول لائحة تعداد مظاهر الفساد وأصناف الظلم وانسداد الأفق، غير أنها تفضي في الأحوال كلها إلى الحصيلة الواحدة: خيبة الأمل في دولة

الاستقلال. الحق أن السوء أبلغ من ذلك؛ إذ إن أنماط الممارسات التي سارت عليها الدولة العربية في المرحلة التي أعقبت استعادة الاستقلال تحمل على القول إن دولة الاستقلال قد انكشفت، في الواقع المعيش، عن دولة يحق القول عنها إنها دولة الاستبداد.

لماذا كانت هذه الدولة كذلك؟ وكيف وصل بها السوء إلى درجة اندفعت فيها فئة الشباب في حركة الانتفاض التي نتحدث عنها إلى رفع شعار: «إرحل»؟

كانت الدول العربية ليلة الاستعمار تصارع الخروج من عصر الانحطاط الذي ظلت عليه أزمنة متفاوتة، وكانت بعض تلك الدول بصدد إدخال بعض الإصلاحات على النظم المالية والإدارية للدولة وبصدد مراجعة خجولة للتعليم مقرراتٍ ومناهج، في حين أن أغلبية الدول الأخرى (ما كان منها كيانات قديمة عريقة، وما استُحدث بعد عمليات التجزئة الاستعمارية تارة وبموجب اختيارات غداة انتهاء عهود الانتداب أو الحماية أو الاستعمار المباشر تارة أخرى) كانت قبيل الاستعمار غارقة في بنى العصور الوسطى ونظمها. وفي الجملة، يصحّ القول إن حلول الاستعمار بالبلاد العربية أحدث في البنى الاقتصادية والسياسية شرخًا عميقًا وسرّع صيرورة التحديث لدواعٍ استعمارية صرف، في حين أن النظم الاجتماعية ظلت في الغالب على ما كانت عليه في العهود الغابرة، بمعنى أن مسار التغيير سيصيب هذه البنى نتيجة ما حصل من خلخلة مفاجئة في النظم المالية والسياسية. وبالتالي، فإن بداية الدخول في الأزمنة الحديثة كانت بداية عنيفة من جهة، ولم يجْرِ الإعداد لها من جهة أخرى، وكانت مرتبطة بالاستعمار من جهة ثالثة. وبهذا المعنى يجب الاعتراف بأن الاستعمار لم يكن سلبًا مطلقًا، بل كان سلبًا يحمل الإيجاب في جوفه من حيث إن سيرورة التحديث قد ارتبطت به.

حلول الاستعمار كان بدايةً للدولة الحديثة في الوطن العربي، فقد قام الاستعمار، رغمًا عنه، بعملية اختزال تاريخي لمصلحة الدولة العربية الحديثة من حيث هي نظم ومؤسسات لا من حيث هي نمط سياسي وتعاقد اجتماعي

بين أطـراف متحالفة، ومن حيث إن التحديث تثويـر وتغيير للنظم الاجتماعية السـائدة ولنظام العلاقات الاجتماعية القائمة. فالدولـة العربية دولة حديثة في مظاهرها الخارجيـة (البيروقراطية، الإدارة العقلانية، والمؤسسـة العسـكرية القارة، واحتكار العنف وبسـط النفوذ على الرقعة الترابيـة المعروفة حدودها بدقة... إلخ)، وهي تنتمي إلى العصور الوسـطى والأزمنـة ما قبل الحديثة في العلاقات التي تقيمها مع أبناء البلد - فهم رعايا وليسـوا مواطنين، وبالتالي لم يبلغوا بعدُ سـنّ الرشـد، بل لعلهم لن يبلغوها. يمكن القول بكلمة جامعة إن دولة الاسـتقلال كانت تحمل إرثين تحتفظ بأسـوأ ما فيهما معًا: إرث الدولة الاستعمارية، وإرث الدولة العربية قبل - الاسـتعمارية. وظلت الدولة العربية تعمل بموجب هذه الازدواجية: حداثة في الظاهر، ونمط فكر وذهنية سياسـية تنتمي إلى العهود السابقة للاستعمار في الباطن. وأحسب أن إدراك هذه الطبيعة مفتاح لفهم دولة الاسـتقلال في الوطن العربي، على نحو ما نحاول الاقتراب من طبيعة هذه الدولة في الفقرات الموالية.

رفعت الدولة العربية غداة الاسـتقلال شـعار بناء الدولـة الوطنية: بناء الاقتصاد الوطني، وتعميم التعليم وإجباريته، وتوفير أسـباب الرعاية الصحية والاجتماعيـة، وحماية البلاد، وبناء المؤسسـات السياسـية وحمايتها. وقبل متابعة التحليل، ينبغي أن نأخذ في الحسـبان جملة مـن المعطيات؛ **أولها** أن البلـدان العربية، غداة اسـتعادة الاسـتقلال (وقد كان في الأغلب اسـتقلالًا مشـوهًا وناقصًا) وجدت نفسها أطرافًا غير مباشـرة في الحرب الباردة بالنظر إلى الاختيارات السياسـية التي أقبلت عليها، وبالتالي بسبب انتمائها الضمني إلى أحد المعسـكريْن المتصارعين، فقد كان الوضع وضع تبعية أيديولوجية. **ثانيها** أنها كانت في وضع الدولة التي تغيّر نظامها بموجب انقلاب عسـكري تارةً، وفي حال الدولة التي تعيش تحت وطأة الخوف من الانقلاب العسكري تارةً أخرى. كانـت الدولة تعيش أحـوال الاضطراب الاقتصـادي والتحدّي القائم في الهوة السحيقة التي تفصل بين مستلزمات بناء الدولة الحديثة (حيث الجيش، وأسلاك الشـرطة المتنوعة، والإدارة المتضخمة باستمرار تقتطع من الميزانيـات أنصبة عظمى)، ومقتضيات التعليم والصحة، وتشـييد التجهيزات

الاقتصادية الأساسية... وهذه تســتدعي أموالًا وتجهيزات، فهي تصرف النظر عنها أو تقلل من شــأنها، فضلًا عن الفساد في التســيير- وهذا ثالثًا، فماذا بعد هذا عن الممارسات الفعلية التي أقدمت عليها الدولة العربية في ما كان متصلًا بالحريات، ومراعاة حقوق الإنسان، والمشــاركة السياسية، والكرامة التي كان الكفاح الوطني ضد الاســتعمار من أجلها؟ وفي كلمة جامعــة تبقينا في دائرة ما نحن بصدده من حديث: ماذا عن العدالة؟ وماذا عن الديمقراطية؟

إذا ما اســتثنينا المغــرب والأردن ودول الخليج العربي الســت، نجد أن الدولة العربية غداة الاستقلال كانت على العموم دولة الانقلاب العسكري من جهة أولى، وتبنّي نظام الحزب الواحد أو إلغاء الحزبية جملةً وتفصيلًا من جهة ثانية، وهي في أغلبها دولة ترفع شعار القومية العربية وما اتصل به من شعارات الاشــتراكية والحرية والعدالة الاجتماعية. وللتدليل على ذلك، نقترح الوقوف عند نصين قصيرين ودالّين معًا.

نقتطف هذه الجمل من «مشــروع الميثاق» كما صاغه جمال عبد الناصر: «إن الحرية السياســية، أي الديمقراطية، ليســت هي نقل واجهات دســتورية شــكلية... إن واجهة الديمقراطية المزيفة لم تكن تمثّل إلّا ديمقراطية الرجعية، والرجعيةِ ليست على استعداد لأن تقطع صلتها بالاســتعمار أو توقف تعاونها معه. إن ذلك كله يمزّق القناع عن الواجهــة المزيفة، ويفضح الخديعة الكبرى في ديمقراطية الرجعية، ويؤكد عن يقين أنه لا معنى للديمقراطية السياســية من غيــر الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورتهــا الاجتماعية». غير أن هذه «الديمقراطية الاجتماعية» ســرعان ما تغدو في الخطــاب القومي العربي بديلًا من الديمقراطيــة، وإن الأمر ليغــدو مقايضة بين «ورقــة الانتخاب» و«رغيف الخبز»، بين «الحرية في صورتها السياسية» (هي المقصود بديمقراطية الرجعية في الخطاب الناصري، ذاك الذي يفيد زوال الأحزاب السياسية ويدين الحزبية «ربيب الرجعية»... إلخ) وبين المهمات المســتعجلة وهي الوحدة والاشتراكية ومقاومة الرجعية. بعبارة أخرى، تصبــح الديمقراطية قضية تقبل الإرجاء دومًا، ومن ثم تتحــول - برمّتها - إلى قضية ثانوية، هامشــية بــل وربما إلى مطلب

ينـــاوئ القضايا الجوهرية التي تنتظـــر الأمّة حلولًا لها. ذلك مـــا يعبّر عنه، في النص الثاني الـــذي نقترح الوقوف عنـــده، أحد المفكريـــن القوميين النابهين: «حرية التعبيـــر والتفكير التي ينبغي أن تُتاح ضمن المجتمع العربي الســـائر في طريق الديمقراطية الصحيحة هـــي الحرية التي لا تتعدى الأهداف الأساســـية للديمقراطية ولا تتناقض مـــع المبادئ الكبرى للحياة القوميـــة (...) ما دامت الحرية أصلًا وما دام الوجود العربي وجودًا قوامه وحدة أجزائه والعمل لتحقيق التضامن والوحدة بين هذه الأجـــزاء، فمن الطبيعي أن تكـــون الحرية المباحة حرية لا تناقض العمل للهدف الاجتماعي الاشتراكي وللهدف القومي العربي. ومعنى هذا بوضوح أن حدود الحرية في مجتمعنا العربي ينبغي أن تكون حدود الدعوة القومية العربية»[14].

نحن إذًا أمـــام أيديولوجيا تنظر إلى الاســـتبداد الكامـــل، فهي تمده بكل المبررات الضرورية. غير أن المشكلة هي أن دولة القومية العربية ستُراكم الخيبة تلو الأخرى، وستستجمع أنواع الفشل كلها: في تحقيق الوحدة العربية وتحرير فلســـطين، وتأمين رغيف العيش، وفي تحقيق العدالة الاجتماعية والديمقراطية الاقتصادية. ستصبح الدولة القومية العربية دولة الاستبداد من دون مقابل.

على أن الدولة العربية في البلاد الأخرى ليســـت أكثر بهاءً وإشـــراقًا وإن كانت أقل قتامةً وكان هامش الحرية فيها أكثر اتساعًا؛ ذلك أن مبررات الخوف من «المؤامرة» التي تحاك من جانب المعســـكر الشيوعي، والولايات المتحدة الأميركيـــة ذاتها (فليس يُتّقى شـــرها كلية، مـــا دامت المصالح الاســـتراتيجية موجّهها الوحيد في نظرها إلى دول العالم الثالث) بتوسط الجيش، أو في التقاءٍ قد يحدث بين الجيـــش وأيديولوجيا القومية العربية، تدفـــع جميعها في اتجاه تبرير الاستبداد في صور مغايرة في الظاهر ومتشابهة في الباطن.

ما نريد أن ننتهي إليه هو أن الدولة العربية، بعد اســـترجاع الاســـتقلال، لم تكن دولة الاســـتبداد فحســـب، ولم تكـــن الديمقراطية في حـــال المعاناة

(14) عبد الله عبد الدائم، الوطن العربي والثورة (بيروت: دار الآداب، 1963)، ص 66.

والضيق الشـديدين فقط، بل إنها كانت دولة العجز عن تأمين فرص الشـغل والتعليم الناجع ومحاربة الفسـاد، وبالتالي عن إرساء الأسس السليمة للدولة الحديثة. يمكن القول إن حركة الانتفاض العربـي نتاج طبيعي، منطقي لدولةٍ ظلت تحمل بذرة الفساد في جوفها. دولة فشـلت في تحقيق مطلب العدالة، ذاك الذي جعل منه الفكر العربي في عصر النهضة عاملًا أساسًـا يفسّر أسباب التقدم والقوة «هناك»، ويشـرح غيابـه دواعي التأخر والضعـف «هنا». فهل يمكن القـول إذًا إن في حركة الانتفاض العربي ما يحمـل على القول إن في هذه الحركة انتسـابًا إلى فكر النهضة العربية، أو على الأقل إن فيها ما يشـي بمقدم نهضة عربية ثانية؟

خاتمة

بلغ الفساد في دولة الاسـتبداد (دولة الاستقلال) درجةً يبدو فيها أن تلك الدولة أصبحت قابلة للتفكك والزوال، وجاءت حركة الانتفاض العربي لتعلن قدوم اللحظة الحاسمة. وبلغ الوعي بالفساد والشعور بالظلم درجة النضج التي انتقل فيها الوعي إلى الفعل الجماعـي، وجرى فيها اختصار المطالب كلها في مطلب أسـمى يعبّر عنها، أو قل إن المطالب اتجهت نحو الاجتماع والتكاثف في حقل واحد ينظّمها، هو مطلب العدالة وأتى الوعي في الصورة التي تعكس الواقع في تشـابكه وتعقده، بل وفي غرابته من بعـض الوجوه. جاءت الحركة خارج العمل الحزبـي المنظم، لأن الأحزاب كانت إجمـالًا على النحو الذي أشـرنا إليه في القسم السـابق (الضعف، وغياب الديمقراطية الداخلية، وعجز القيادات الموجودة)، ومن ثم كانت الحركة عفويـة. وكان في العفوية ضعفها وقوتها معًـا. وأفادت الحركة من الثورة التكنولوجية فـي ميدان التواصل ومن شـبكات التواصل الاجتماعي. ومن المفيد أن نتحدث في هذا الصدد عن مكر التاريخ: ذلك أن الانتشار السريع للشبكة العنكبوتية في العالم العربي كان أساسًا من أجل خدمة المال والأعمال ومن مسـتلزمات الحداثـة الضرورية لاقتصاد الدولة الحديثة مثلما كان ضروريًا للخدمات الأمنية، غير أنه تحوّل إلى أداة كان لها من الدور ما نعلم في حركة الانتفـاض العربي في كل البلدان التي عرفتها.

ومن المظاهر القوية التي كانــت الحركة تعكس فيها الواقــع القائم، الحضور القوي (والمفاجئ - كما في حالة مصر تحديدًا) لتيارات الإســلام السياســي واحتلال مراكز القيادة، أولًا، ثم الانتقال الســريع ثانيًا، إلى تحقيق المكاســب الانتخابيــة. أمّا الغرابة التي يتحدث عنها البعض والدهشــة التــي ينظرون بها إلى ما وقع، فهي ما كان من تصوير حركة الانتفاض على النحو التالي: نشــأت الحركة ونمت بســرعة غريبة في العالم الافتراضي، ودولة الاســتبداد في غفلة عن ذلك، وقام بالحركة شــباب كان الاعتقاد الســائد أنهم لاهون ومنصرفون بالكلية عن السياســة والانشــغال بها، واستطاع دهاة «الإســلام السياسي» أن يجنوا من الحركة المكاسب العظمى (بل إن التعبيرين اللذين كثر انتشارهما في أوساط عديدة هما: ســرقة الثورة وتهريب الثورة). فهل يمكن القول إن حركة الانتفاض العربي، بكل هذا الزخم الذي تحمله والتناقضات التي تشتمل عليها، ومن حيث الوعي الذي تحمله، إعلان وتبشــير بالنهضة العربية الثانية التي أكثر بعض المثقفين العرب الحديث عنها في الأعوام الماضية؟

لا شك في أن في حركة الانتفاض العربي ما يشي بحدوث نقلة نوعية في الوجود العربي؛ شيء ما أشبه بالجدار السميك قد تهاوى، وفي الوجود العربي الراهن ما يحمل علــى القول إن هناك ما قبل الانتفاضــات العربية وما بعدها، فما حدث هو بالفعل علامة فارقة. لا غرو كذلــك أن وعيًا قد حصل بالتغيير، وكما هو الشــأن في التحولات الكبرى، فإن احتمالات شتى تظل قائمة، وهذا الانتصار الظاهر لبعض تيارات الإسلام السياسي ووصولها إلى السلطة التنفيذية وامتلاكها ليس صورة نهائية ولا كلية، بل ربما أصبح الإســلام السياســي في موقف يجعله أمام ضرورة القيام بمراجعات شاملة، وأمام نقد ذاتي ضروري؛ إذ قد تدور العجلة بحركة عكسية، ففي السلوك الانتخابي - على نحو ما جرى في مصر خاصة - الكثير من التصويت العقابــي، والنتائج المحصّل عليها لا تعني البتة انتصارًا، وفي الأفق نذر كثيرة. ولا تزال المرحلة حبلى بالغريب والمدهش والتحديات أمام تيارات الفكر السياســي العظمى، واحتمالات الفشل والنكسة واردة، بل هي تفوق مرتبة الاحتمال.

ستكمل حركة الانتفاض، بعد أســابيع قليلة، عامها الثاني، ولا يزال الداء الذي نرى أنها تشــكو منه قائمًــا، وهو داء العفوية وغيــاب الوضوح النظري. وبعبارة جامعة، نقول إن ضعــف حركة الانتفاض العربي يقوم في غياب العماد الثقافي الذي يسندها. بناءً عليه، يظلّ خطر الانتكاسة قائمًا.

لئن كانت حركة الانتفاض العربي وعيًا بالتغيير الذي أخذ يسلك طريقه في الوجود وفي الوعي العربيــن، فهي بحاجة إلى مجاوزة الوعي الحاصل. وربما جاز الحديث عن بواكير نهضة عربية ثانية، ولكن شرطها الأول هو الفكر الذي يكون في منزلة البوصلة التي تدل على الطريق، وتلك قضية أخرى.

الفصل الخامس

تمثّلات العدالة والحرية في التاريخ الإسلامي

وجيه قانصو

مقدّمـة

ليس هذا البحث عرضًا أو تفحصًا فلسفيًا لعناصر كلٍّ من مفهومي العدالة والحرية وطبيعتهما، بل هو تعقب ورصد لرحلتي العدالة والحرية في الوعي الإسلامي، والأطوار التي انتقل إليها كل واحد منهما في دائرة الوعي، والصور المتنوعة التي اتخذها داخل الواقع السياسي والمجال الاجتماعي. بالإضافة إلى التقاطعات الحاصلة بينهما، والتي دفعتهما إلى التنابذ والتطابق حينًا، والتشابك والتداخل حينًا آخر.

يمكن القول إن العدالة اتخذت في التاريخ الإسلامي القيمة المحورية في بنية الاعتقاد، وانتظام الحياة الاجتماعية، وقيام النظم السياسية. فهي الكلمة التي صرح القرآن بلفظها أو مرادفها أو مفهومها، في أكثر من آية، وتراوحت دلالاتها بين الاستقامة الفردية الذاتية، والانضباط الاجتماعي، وصولًا إلى انتظام الوجود الذي يعكس غاية الله وقصده في خلقه.

تلقّى المسلمون الأوائل قيم العدالة وتَشَبَّعتها الأجيال اللاحقة، إلّا أن هذه القيم كانت قيمًا مُطلقة، تمثّلها المسلمون الأوائل بسلوكهم ووجدانهم، لا بصفتها مفاهيم فكرية وحقائق عقلية، وخالية من آليات إجرائية حاسمة لتشخيصها وتحقيقها، الأمر الذي أظهر الحاجة بعد النبي إلى اعتماد مرجعية من خارج مفهوم العدالة نفسه، يحسم الجدل في عدالة توزيع ما، أو حكم قضائي معيّن، أو تشريع قانوني، أو قرار سياسي، أي مرجعية تملك سلطة الإلزام وحق الخضوع لها في جميع الأوضاع والأحوال، وهو ما حوّل العدالة من معيار للاستقامة الأخلاقية إلى معضلة سياسية وإشكالية فكرية اعتقادية،

تصدى لها المسلمون الأوائل وتنازعوا فيها، لحسم المعيار الذي يحدد العدالة والجهة المفوض إليها تحقيقها.

تلك أسئلة كان الاختيار الإنساني أحد أهم هواجسها ومآزقها. وهي أسئلة لم تحركها دوافع إيمانية خالصة، بل أنشأتها تحوّلات موضوعية فاقت قدرة المؤمن على التحكم فيها وتغيير مسارها[1]، ودفعته إلى إيجاد أطر وعي جديدة تمكّنه من استيعابها والتأقلم معها. بيد أن تناقضات الواقع الذي واجهه المؤمن حركت التناقضات في وعيه، وجعلت المعاني التي تشترط بعضها بعضًا في حالة تقابل وتضاد وتدافع، لتنتهي آخر الأمر إلى حالة نفي متبادل بينها، بدل أن تندمج في مركّب أعلى. فحين تطلبت العدالة الاستقامة، كانت المعصية البشرية بالمرصاد في ذهن المسلم. وحين كان تدبير الله منتشرًا في جميع مراتب الوجود، كانت الذاتية البشرية التي تنزع إلى الاستقلال عن الله مصدر قلق عند المؤمن من أن تخرق هذا التدبير وتتمرد عليه. وحين كانت القدرة والعلم الإلهيان قوامَ كل الحدوث الكوني والوجودي، صار الاختيار الإنساني في الوعي الديني عنصر تحدٍ جدي للإيمان بعلم الله وقدرته، وهو ما استدعى حسم المسألة في التفكير الديني، إمّا بنكران أصل الاختيار المستقل عن القدرة الإلهية كيلا يهدد بتزاحمها، وإمّا بتطويع الاختيار ليقوم بوظيفة الطاعة فقط، وهو نوع لطيف من التنكر للاختيار وإلغائه، بصيرورته، إلغاءً طوعيًا من الإنسان. وحين تذرّعت السلطة المستبدة بقضاء الله وقدره، كان لا بد من التشكيك بقدرة الإنسان، المحمَّل بالشرور منذ خطيئته الأولى، على إقامة العدالة أو الشريعة.

صار الاختيار الإنساني، لحظة اصطدام الواقع السياسي بوجدان الوعي الديني، متهمًا وأحد مقوّضات العدالة التي يُفترض بالعدالة أن تكفل تحققها. وبات هنالك حاجة في تطويع المجتمع والفرد معًا إلى جهة خارجية متعالية

---

(1) هي تحوّلات بدأت مع توسع الفتح الإسلامي، واتخذت لنفسها خطابًا سياسيًا ونظم مصالح قوضت حكم علي، وصارت واقعًا سياسيًا زمن معاوية، ثم أخذت تبني لنفسها بشكل تدريجي بنية عقائدية متماسكة في العصرين الأموي والعباسي.

عليهما وغير منبثقة منهمـــا، لإرغامهما - المجتمع والفرد - على الانتظام حتى تأخذ العدالة مجراها وسبيلها القويم.

وقد فرض عدم أهليـــة الفرد والمجتمع لتحقيـــق العدالة البحث من جهة متعالية لا تستمد من المجتمع صلاحيتها أو قدراتها، بل هي بمعنى من المعاني قدر وتقدير إلهيان تجلّيا في إمســـاك شخص معيّن بزمام السلطة التي هي رأس التدبيـــر الاجتماعي، وصاحبة الحـــق الحصري بالإلزام والطاعـــة، الأمر الذي أعطى الســـلطة القائمة بُعدًا إلهيًا لجهـــة تمثيلها لإرادة الله فـــي إنفاذ قدره بين الناس، وبُعدًا بشريًا حصر بها، بتفويض إلهي، تدبير المجتمع وتنظيم شؤونه.

صارت العدالة ســـرًا إلهيًا يتجلى بشكل غامض في ســـلطة الخليفة الذي يفوض الله إليه جميـــع الحقوق والصلاحيات. وكمـــا أن الله يحفظ هذا العالم بإرادته التـــي لا تزاحمها فيه أي إرادة، فإن إطلاق يد الســـلطة المركزية في كل جوانب الحياة، وإلغاء باقي الإرادات، أمران ضروريان لقيام العدالة الإنســـانية. هـــذا الأمر أدى إلـــى تقابل حاد بيـــن العدالـــة والاختيار الإنســـاني[2]، وصار الإنسان نفســـه، في معطاه الأوّلي والخام، موطنًا للشر والنوازع غير المنضبطة، وهو ما استدعى محاصرة إرادته من جميع الجهات كيلا يتسبب بخلخلة النظام العام.

بذلك، اعتُبرت العدالة ميزانًا وتقديرًا دقيقًـــا للأمور، واعتُبرت الحرية في المقابل طريق الفوضى والاختلال والعشوائية للحياة والمجتمع، فلا يمكن أن تستقيم العدالة إلّا بحرية واحدة هي حرية الرأس، حرية واحدة مطلقة فقط، ولا وجود لحريات أخرى، ولا مكان للإرادة الإنسانية إلّا خارج النظام، وبعيدًا عن مجريات العدالة القائمـــة، وهي أرض البداوة التي لا قيد فيها ولا نظام، وهو ما جعل الحرية توحشًا والعدالة تمدنًا ومســـؤولية، الحرية عفوية بدائية لا عاقلة،

(2) التعارض المســـتقر بين العدالـــة والحرية في الفضاء الإســـلامي لم يحصـــل فجأة، بل كان ثمرة تحولات سياســـية واجتماعية، فرضها الانتقـــال من الزمن النبوي الكاريزمي المندفع إلى تأســـيس واقع جديد، وعمد إلى إطلاق كامل الإمكانات المتوافرة لتوســـيع مدى هـــذا الواقع الجديد، إلى الفترة الإمبراطورية التي سعت إلى إدارة ما تم إنجازه والحفاظ عليه وتأسيس هيكلية سياسية تلائمه.

والعدالة مجال العقل الوحيد للصناعة والإبداع المتقن، والعدالة قرينة الفضيلة لأنها توازن بين الملكات الإنسانية، والحرية حالة فاضحة من التحلل الخلقي.

تلك هي المعادلة التي رست في الوعي الديني، وتجذرت في الواقع الاجتماعي، وتأسست عليها المقولة السياسية في المجال الإسلامي. وقد ظهرت محاولات كثيرة، سياسية وفكرية، لكسر هذه المعادلة[3]، إلّا أنها منيت بالفشل، واستقر التعارض الصلب بين الحرية والعدالة، وكانت الغلبة فيه بطبيعة الأحوال للعدالة التي صارت رمزًا للإرادة والقدرة الإلهيتين، وانهزمت الحرية التي صارت مدخلًا للتحلل الخلقي وعلامة على الفوضى[4].

وما كان للتعارض المستقر هذا أن يتزعزع من تلقاء نفسه داخل المجال الإسلامي، بل كان بحاجة إلى صدمة تأتيه من الخارج، تُبيِّنُ له نموذجًا جديدًا يضع الحرية مبدأ للعدالة وغاية نهائية لها. تلك كانت صدمة الحداثة التي أخذت تجاربها تحاصر قصور السلطنة العثمانية وترسو سفنها على شواطىء مصر، محدثة بذلك عجزًا عربيًا ماديًا وفكريًا عن منع هذا «السيل الجارف» والخلخلة الواضحة في منظومة القيم التي نُسجت حول فكرة العدالة الهشة في الفضاء الإسلامي وحال الحرية المغيَّبة فيها بالكامل، الأمر الذي فرض داخل الوعي العربي الإسلامي مراجعات جدية لا تقتصر على علاقة العدالة بالحرية، بل توسعت لتشمل رؤية الإنسان العربي لنفسه وقيمته وموقعه في هذا العالم.

نعرض في هذا البحث لمسار ذلك الجدل الذي طرأ في الفكر الإسلامي بين الحرية والعدالة، وتطور ليتخذ وضعية تعارض مستقر لا يمكن القفز فوقه أو النفاذ من ضرورته، مع محاولة الكشف عن مسار هذا الاستقرار وتلوناته ومنعرجاته والمقولات الحاسمة التي رسّخت معادلة ملتبسة بحق العدالة

(3) من قبيل حركة الاعتزال، والاتجاهات الصوفية، وحركة الخوارج.

(4) كان هذا واضحًا في الأدبيات السلطانية، التي بدأت مستقلة، ثم تمازجت في وقت لاحق مع مصنّفات الفقهاء في مسائل السلطة والحكم. انظر: السلطنة في الفكر السياسي الإسلامي: نصوص مختارة وقراءات على امتداد ألف عام، جمعها وقدم لها يوسف إيبش، ياسوشي كوسوجي (بيروت: دار الحمراء، 1994)، ص 173.

ومجحفة بحق الحرية، ثم التعرض لانتكاسات هذه المعادلة في اللحظة العربية الحديثة، وصورة العلاقة الجديدة بين العدالة والحرية التي عمل الوعي الإسلامي الحديث على تثبيتها في الواقع العربي، بوجهه الفكري والاجتماعي والسياسي.

أولًا: في اللغة

يدل معجم اللغة على وجوه استعمال اللفظ، وعلى المشترك الاجتماعي والمستقر العرفي في تداوله والتواصل عبره، الأمر الذي يجعل المضمون اللغوي يحوز المعنى الأولي الذي لا يُناقش، ليكون ركيزة الانطلاق الأولى للتفكير في معنى اللفظ، والقطب الذي يرغم التفكير على التحرك داخل مداه. هذا يعني أن قواميس اللغة المتأخرة في التاريخ الإسلامي تختصر الصورة الراسخة لمعنيي العدالة والحرية في التداول الاجتماعي والديني، والممارسة الواقعية والنشاط الذهني، بل تقدم لنا أحيانًا، بحكم عدم خضوع المعاجم لرقابة صارمة، مزيجًا من المعاني المسموح بها وغير المسموح، تساعدنا على رسم مخيال المجتمع وثقافته في حقبة من حقب التاريخ. وقد آثرنا أن تكون البداية من المعجم اللغوي، وننطلق منه لتفحص مفهومي الحرية والعدالة وواقعهما في الفضاء الإسلامي، بحكم أن المعجم يمثّل المرجع الصامت الذي يوجه التفكير والخلاصة التي انتهى إليها هذا الفكر.

1 - مفهوم العدالة في اللغة

تفيد معاجم اللغة أن العَدل ما عادل الشيء من غير جنسه، والعدل بالكسر المِثل. والعدالة لفظ يقتضي معنى المساواة. والعَدل القيمة. والعدل ما قام في النفوس أنه مستقيم. والعدل ضد الجور، فيقال عدل الحاكم في الحكم. والعدل: الحكم بالحق. والعدل من الناس: المرضي قوله وحكمه. وعَدَلتُ فلانًا بفلان إذا سويت بينهما. والاعتدال: توسط حال بين حالين في كم أو كيف، وكل ما تناسب فقد اعتدل، وكل ما أقمته فقد عدلته. وزعموا أن عمر ابن الخطاب قال: «الحمد لله الذي جعلني في قوم إذا مِلتُ عدلوني كما يعدل

السهم في الثقاف»، أي قوّموني. وإذا مال شـيء قلت عدلته أي أقمته فاعتدل أي استقام. وعدلت الشيء فاعتدل أي سويته فاستوى. وعدلت الشيء بالشيء أعدله عدولًا إذا ساويته به. واعتدل الشعر: اتزن واستقام. والعدل الاستقامة[5].

تفيد جميع المعانـي التي تعرضها معاجم العدالـة أن العدالة معنى يتقوّم بعلاقة الأشياء بعضها ببعض، إمّا بمقارنة بعضها ببعض، وإمّا بضم بعضها إلى بعض؛ فهي، أي العدالة، إمّا قيمة للشـيء بعد مقارنته بقيمة الأشـياء الأخرى للتأكد من أنه اسـتوفى حقه وسـوي بما يعدلـه ولم يغبن بمـا لا يعدله، وإمّا اعتدال، أي حال تتوسط بين حالين وعدم الميل إلى إحداهما، أو استقامة وفق معايير اجتماعية تستدعي رضى الناس وقبولهم، أو إقامة نظام لاستيفاء الحقوق ومنع الغبن ودفع الاختلال.

بإيجاز، العدالة تقدير مسبق لموقع شيء وقيمته بالقياس إلى موقع الأشياء الأخرى وقيمتها، أي «وضع الأشياء في موضعها الذي تستحقه» بحسب التعريف الشائع. وهو معنى يستلزم مساواة الشيء بما يعدله، واعتدال يحفظ اتزان الأمور وعدم خروجها عن طبيعتها وحقائقها، وتطابق قيمة الأشياء مع معايير مسبقه تقدِّر وزن الأشياء ومواقعها، وانتظام يحفظ حقوق الأشياء ويمنع ما قد يغبنها.

هذا يعني أن العدالة تستوجب معايير مسـبقة تقدِّرُ حق الأشياء ومنزلتها، وسـلطة حفظ ومنع وتوازن تقيم العدالة، أي إن العدالة تتقوّم بقيم (أو معايير مُلزِمَة) وقوة قادرة (أو سـلطة)؛ فالقيم تحدد قدر كل شيء وموقعه بالنسبة إلى الأشياء الأخرى. وهذا يشمل علاقة الأفراد ونسبتهم بعضهم إلى بعض، لذلك وُصفت القسـمة بين الناس بأنها عادلة، فيقال: «عدل القسـام الأنصباء للقسم بين الشركاء إذا سواها على القيم»، وجاء في الحديث النبوي: «العلم ثلاثة منها فريضة عادلة»، أي العدل في القسمة. ويشمل نسبة أشياء العالم الحسية بعضها

(5) انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسـان العرب (قم: نشر أدب الحوزة، 1983)، ج 11، ص 430. وانظر: أبو الطاهر محمد بـن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط (قم: [د. ن.]، [د. ت.])، ج 4، ص 13. وانظـر: أبـو الفيض مرتضى بـن محمد الزبيدي، تاج العـروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري (بيروت: دار الفكر للطباعة، 1994)، ج 10، ص 380.

إلى بعض، وتكون العدالة فيها تعبيرًا عن الانتظام الكوني الدقيق بينها والرعاية الحكيمة لها. ويشمل أيضًا نسـبة المعاني بعضها إلى بعض وانتظامها في نسق موحد. ولذلك صح توصيف الشـعر بالاعتدال، فيقال: «اعتدل الشعر أي اتزن واستقام»، لأن المُراعَى في الشعر، بحسب أبي علي الفارسي، «إنما هو تعديل الأجزاء»[6]. بذا، يكون مبدأ العدالة عبـارة عن نظام مُتصور ومعترف به، يوزع قدر الأشـياء (من أفراد ومعانٍ وظواهر كونية)، ويحدد نسبة بعضها إلى بعض والتراتبية الواقعة بينها. وهو نظـام يعتمده المجتمع مرجعية ومعيارًا لتحديد ما هو عادل، وكل خرق له يصبح رديفًا للجور والبغي والظلم والاعتداء والضلال والفوضى.

أمّا القوة، فهي السـلطة أو القدرة المعترف بها على نقل نظام العدالة من التصور إلى واقع ملموس، وجعله حقيقة محسوسـة مدرجة في التاريخ، بعدما كانت تأملًا فلسفيًا أو أمنيات أخلاقية. واقتران العدالة بالقوة القادرة أو السلطة الآمرة، يسـتتبع بالضرورة طاعة طوعية أو إكراهية. لذلك، حين عبّر القرآن عن نفاذ إرادة الله في الكون، اسـتحضر الطوع والكره علامة على ذلك: **﴿فقال لها (السـماء) وللأرض ائتيا طوعًا أو كرهًا، قالتا أتينا طائعين﴾**[7]. كما أنه يستلزم قانونًا يضبط سلوك الأفراد ليأتي منسجمًا ومتطابقًا مع النظام العادل المتصور. لذلك، اقترنت العدالة بالاستقامة التي هي مطابقة السلوك لمعيار يريده المجتمع ويلتزمه. والشيء الأهم الذي تبتغيه العدالة، ولا تقوم من دونه، هو العقاب على المخالفة بدءًا بالتأنيب ووصولًا إلى حد القتل أو الإعدام.

ضمن محدِّدي القيمة والسـلطة، أو المعيار والقدرة، يأخذ تداول العدالة في المجال العربي طابعًا منطقيًا ينسجم مع مقتضياتها العقلية وتوابعها الإجرائية، ويتوافق إلى حد بعيد مع التـداول القائم داخل الفضـاءات الأخرى المجاورة للمجال العربي الإسـلامي، الفارسـي والروماني - اليونانـي بالتحديد، فتجد العدالة في التداول الفارسـي معبّرًا عنها في عهد أردشير لابنه: «الملك والعدل

---

(6) ابن منظور، لسان العرب، ج 11.

(7) القرآن الكريم، «سورة فُصّلت،» الآية 11.

توأمان»[8]، والتوأمة تعني الترادف بين صورة العدل المعنوية أي المعيار، ومظهرها المادي المتمثّل في السلطة أو الملك. وتجد العدالة في التداول اليوناني - اللاتيني تعني ضم الأشياء والربط والتنسيق بينها[9]، أكان ذلك في دائرة الاجتماع الإنساني أم بين الأفراد أو الجماعات، أم بين مجموعة قيم ومعايير ومعان، وهذا ما يجعل العدالة وفق هذا التداول بمنزلة جهاز التوزيع الضابط، المادي والمعنوي، الذي يملك صلاحية إعطاء الأشياء ما تستحقه.

2 - ما الذي يجعل العدالة عادلة؟

إن المقتضيات المنطقية لفكرة العدالة والمستلزمات الطبيعية لها شيء، وتحققاتها وتمثّلاتها التاريخية شيء آخر؛ فحضورها في نظر بعضهم يمكن أن يعني غيابًا في نظر بعضهم الآخر، وهو ما يعني أن العدالة لا تملك بذاتها معيارًا حاسمًا لتقرير ما هو عادل. فالعدالة، كما مر، هي مطابَقة حال الشيء في علاقته بغيره لمعيار سابق عليه، أي تتقرر صفة العدالة بمعيار يفوقها، وتستمد منه صفة العدالة أو الظلم، الاستقامة أو الانحراف، الإنصاف أو البغي. فقضية العدالة والظلم ليست من فروع الشر والخير الحاضرين دائمًا في الطبيعة الإنسانية، وليست مسألة وازع أخلاقي ذاتي، بل هي قضية معيار وصلاحية معًا، يسبغان على الشيء عدالته واستقامته وإنصافه، أو طغيانه وانحرافه.

لكن هذا يستلزم تسلسلًا منطقيًا لا يتوقف؛ إذ لمّا كانت العدالة عبارة عن مطابقة حال أو علاقة ما لمعيار معيّن، فإن السؤال ينتقل من جديد إلى عدالة هذا المعيار، وما الذي يجعله عادلًا، وهكذا يتسلسل التساؤل إلى ما لا نهاية من دون العثور على إجابة حاسمة.

هذا الأمر ألجأ الفكر اليوناني إلى تقرير أن قيمة الشيء في الكون ومكانة

---

(8) انظر: السلطنة في الفكر السياسي الإسلامي، ص 127. انظر أيضًا: أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، 4 ج (القاهرة: [المكتبة التجارية الكبرى]، 1940)، ج 1، ص 107.

(9) انظر: Ernest Barker, *Principles of Social and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1956), pp. 167-172.

الفرد وموقعه في المجتمع هما أمران ذاتيان متفرعان من ماهية الشيء وحقيقته. ولمّا كان الذاتي لا يُعلَّل، فإن قبول هـذا الذاتي يصبح بحكم العقل أمرًا ملزمًا ولا يمكن نكرانه. هذا ما فعله أرسطو حين اعتمد ثنائية الذاتية - والعرضية طريقًا لفهم طبيعة الأشياء ونظام العلاقات الذي يوحدها، فإذا به يرى الكون قائمًا على تراتبية طولية تحاكي منزلة الأشياء الذاتية وتلائمها. ثم تجد أرسطو ينقل هذه المنهجية لفهم تراتبيات المجتمع اليوناني والتفاوتات القائمة فيه، فإذا به يعتمد قاعدة الذاتية في تصوير هذه التراتبيات، ويجد اتحادًا ضروريًا وطبيعيًا بين مَن طبيعته أن يقود ومَن طبيعته أن ينقاد، و«تشابهًا طبيعيًا بين البربري والعبد»، فالحرية خاصية ذاتية في الحر، مثلما العبودية ذاتية في العبد المملوك، ولا يمكن نزع هذه الذاتيات لأنها قوام كل كائن[10].

وفق هذه الوجهة، انتهى العقل اليوناني إلى اعتبار العدالة ضرورة عقلية يمكن إدراكها وفهمها وتطبيقها. وهي فكرة جذبت الفكر المعتزلي، وأسس عليها مقولته عن العدالة وما يتفرع منها من معاني الحسن والقبح، ليقابل بها ويضاد مسلك التعالي بفكرة العدالة وتحويلها شأنًا غيبيًا غامضًا، كما سيأتي.

في المقابل، سلك الوحي الديني خطًا مناقضًا حين قرر أن محددات العدالة أمور غيبية خارجة عن دائرة التشخيص العقلي والاختبار والتفحص الإنسانيين، والسبيل الوحيد إلى تلمس معالمها ومجسداتها هو الوحي من الله الذي هو عدل بذاته، وكل ما يصدر عنه ويريده هو عدل، لا يملك الإنسان إزاء هذا إلّا تعقّب هذه الإرادة، والكشف عنها، وتمثّلها بالطاعة والانصياع الكاملين، وهو فهم كان نبعًا خصبًا للأدبيات السلطانية في الإسلام، ومقولة الحق الإلهي في المجال المسيحي[11].

---

(10) انظر: أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد (بغداد: منشورات الجمل، 2009)، ص 95؛ جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي: من الدولة القومية إلى الدولة الأممية، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1995)، ص 127، و Mary Nichols, *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics* (Savage, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 1992).

(11) انظر: شوفالييه، ص 340-346.

3 - مفهوم الحرية في اللغة

بقدر وفرة معانــي العدالة داخل الأدبيات التراثية، فــإن فكرة الحرية تكاد تكون معدومة. وإذا حدث أن اســتُعمِل لفظ الحرية، فإنه يُستعمل بمعنى مغاير تمامًا للمعنى الذي نعرفه ونطمح إليه في زماننا. لذلك، يقول الطباطبائي، صاحب تفســير الميزان: «كلمة الحرية على ما يراد بها من المعنى لا يتجاوز عمرها في دورانها على الألسن عدة قرون، ولعل الســبب المبتدع لها هي النهضة المدنية الأوروبية قبل بضعة قرون»[12]. فالكلمة لم تعرف رواجًا إلّا كترجمة اصطلاحية للكلمة الأوروبية، ولا نجد للفظها وجودًا لدى المنظّرين الكلاسيكيين، وما كان يبدو لديهم في منزلة الحرية إنما كان مفهوم حدود الله التي تجمع بين حقوق الله وحقوق الإنســان. لذلك قال الطهطاوي: «ما يدعونه حرية ويمجدونه هكذا هو المقابل الدقيق عندنا لما يعبّر عنه بالعدل والإنصاف»[13]، وهو فهم يضع الحرية في دائرة الضرورة والقسر، أي فهم يُعرِّفُها بما ينفيها ويتنكر لها.

لذلك نجد قواميس اللغة تقصر استعمال لفظ الحر للتمييز بين الحر والرق أي المملوك، وهو المحروم من أكثر أنواع التصرفات الطبيعية؛ فالحرية هنا رفع للرق وإزالة له، وليست اكتسابًا لحقوق سياســية أو فسحة حراك ذاتية واسعة. وفي الآية القرآنية ﴿فتحرير رقبة﴾ ما يفيد ذلــك، حيث إن التحرير، كما يقول ابن عاشــور، تفعيل من الحُرية، أي جعل الرقبة حرة[14]، والرقبة أُطلقت على الذات من إطلاق البعض على الكل.

هذا أدى إلى أن تتخذ لفظة الحرية طابعًــا فقهيًا - قانونيًا، وصارت تقابل الحجْر الذي يمنع الإنســان من التصرف بما هو حق له، كمــا في حجْر العبد

---

(12) محمــد حســين الطباطبائي، الميزان في تفســير القــرآن، 20 ج (قم: منشــورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، [د. ت.])، ج 4، ص 116.

(13) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، 4 ج (بيروت: المؤسســة الجامعية للدراسات والنشر، 1973)، ج 2، ص 469، وهشــام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 108.

(14) محمد الطاهر بن عاشور، تفســير التحرير والتنوير، 30 ج (تونس: دار سحنون، 1997)، ج 5، ص 155.

المملـوك، والوصاية على الطفـل القاصر، والحجْر علـى المجنون، والحجْر على السـفيه من التصرف في ماله. فكأن السماح للإنسان بالتصرف في حقوقه الطبيعية يتطلب كفـاءة عقلية ومروءة أخلاقية خاصتين[15]، تسـتوجبان اعترافًا اجتماعيًا بإطلاق يده في حقه المقرر والمقـدر له، وهو ما يجعل الحرية منحة اجتماعية وقانونية لا حقًا طبيعيًا يقوم عليه المجتمع والتشريع معًا.

وقد ألجأ غياب لفـظ الحرية، وفق التـداول الحديث لـه، باحثين مثل عبد الله العروي إلى تلمّـس الحرية من خلال الواقع العربـي الممارَس لا من خلال لفظهـا، فوجدها متمثّلة في البداوة كأداة لتخفيف الاسـتبداد عليه، وفي العشيرة كوسيلة حماية من قهر أقوى منه، وفي حياة التقوى استجابة لنداء باطني للتحرر من قهر الشهوات ونوازع الأنانية، وفي طريق التصوف للانعتاق من كل شـأن دنيوي والذوبان في عبودية كاملة لله[16]، وهـي جميعها لا تحمل معنى الحرية، أكان بمفهوم الحرية المعاصر أم بمعناهـا الكلامي القديم المتمثّل في الإرادة الحرة أو في القدرة على الاختيـار، بل هي حريات فارغة لا تحديدات في داخلهـا، وتعبير عن خـروج من دائـرة الانتظام الاجتماعي والسياسـي، لا لاكتسـاب شـيء خارجها، بل للهروب فقط، لتصبح الحريـة علامة انزواء وانكفاء، لا علامة مواجهة لانتزاع اعتراف بمشروعيتها أو خلق مجال لتحققها الذاتي. لقد صارت الحرية يوتوبيا تعوّض على الذات ضيقها من ضغط العالم الحقيقي، فانتهت خيالًا يحلّق في الفراغ.

ثانيًا: الإسلام التأسيسي

نقصد بالتأسـيس هنا المعانـي والصور التي فاضت بهـا التجربة النبوية، وعكسـتها المدوّنات النصية، من قرآن وسـنّة، وترسـخت في وعي الصحابة الأوائل وسلوكهم.

---

(15) انظر: عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط 5 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993).

(16) العروي، مفهوم الحرية.

بداية، نجد أن الخطاب القرآني يُرجع كل شـيء إلى الله، ويصف الإنسان بأنه الهـدف النهائي للعناية الإلهيـة، وخاضع في وجوده ومسـلكه للمقاصد والمخططات الإلهية. هذه حقيقة بديهية لا تُناقش، بيد أن الإنسـان، بما يحمله من نوازع ذاتية خطِرة، ظـل في المقابل مركز اهتمام القرآن، وغاية المحاورات فيه، وانصباب أساليب الإقناع عليه، فجعل فكرة الله رهينة لقبول الإنسان وإقباله الطوعي عليها[17]. وركز القرآن ثنائية التعالي بالله الذي ﴿ليس كمثله شيء﴾[18] ويخضع كل شيء له ويرجع إليه، والإنسان الذي تتوقف عبوديته لله على قبوله واعترافه والإقبال الطوعي منه.

إذا كان التوحيد صُلب الدعوة الدينيـة، فإن مظهرها وتجليها يتحققان في العدالة التي لا تفارق في معناها المعنى اللغوي والتداولي الذي ذكرناه سـابقًا. فتجد أن أسـاس الخلق يقوم على العدالـة التي تُقدّر الأشـياء قدرها الملائم لها: ﴿إنا كل شـيء خلقناه بقدر﴾[19]، والله هو الضامن لهذا التقدير والتوازن: ﴿والسماء رفعها ووضع الميزان﴾[20]. كما يبيّن القرآن أن أساس إرسال الرسل وإنزال الكتب هو إقامة العدالة: ﴿لقد أرسـلنا رسـلنا بالبينـات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسـط﴾[21] لغرض تحقيـق المجتمع العادل. فالعدالة القرآنية تتوزع بين علاقة الإنسـان بربه التي تقوم على العبودية الكاملة لله، وعلاقة الإنسان بالطبيعة التي تقوم على التسخير، وعلاقة الإنسان بالإنسان التي تتحقق بالشـريعة الإسلامية التي تولّى الفقيه شـرحها وتفصيلها والتفريع عليها.

بيد أن الفقه الإسـلامي التقط العدالة في تفصيلاتها الجزئية، ولم يلتقطها في صورتها التركيبيـة التي تضم الأجزاء بعضها إلى بعض وتحقق الانسـجام والتوافق في ما بينها. فالعدالة في دائـرة التكليف الديني تنحل إلى عدالة أفراد

(17) انظر: جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ص 49-59.
(18) القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية 11.
(19) المصدر نفسه، «سورة القمر،» الآية 49.
(20) المصدر نفسه، «سورة الرحمن،» الآية 7.
(21) المصدر نفسه، «سورة الحديد،» الآية 25.

وأشخاص وهي تعني حصرًا الاستقامة، بمعنى مطابقة السلوك للتوجيهات الدينية، فلا يحيد عنها في كل الأوقات، وتؤهل من تحققت فيه هذه الاستقامة للقيام بأدوار اجتماعية لا تصح في غيره، مثل إقامة الشهادة ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾[22]، أو أداء الأمانات، والائتمان على الأموال الشرعية وتوزيعها، حتى القيام بمهمة الحكم وممارسة السلطة والأمر بالجهاد[23].

هذا يجعلنا نعتقد أن فكرة العدالة الأولى في الإسلام هي عدالة اجتماعية، أي هي وظيفة اجتماعية يقوم بها المجتمع نفسه من خلال آليات ذاتية فيه، تمكّنه من تحقيق درجة عالية من العدالة، مع قطع النظر عن وجود السلطة السياسية وعدمه. فالعدالة الشاملة تتحقق تلقائيًا عند تحقق الأجزاء، والكل يحصل عندما تنضم الأجزاء بعضها إلى بعض من دون اصطناع أو فعل إضافي. لذلك، كان الشعور الديني المبكر يرى في السلطة أحد مهددات العدالة ومقوِّضاتها. وقد عبّر الخوارج عن ذلك أحسن تعبير حين رأوا أن السلطة باتت مصدر تهديد للقيم الدينية ومفسدة لها، فذهبوا إلى أن الناس إذا تعاونوا على البِر والتقوى استغنوا عن السلطان[24].

---

(22) المصدر نفسه، «سورة الطلاق،» الآية 2.

(23) في مراحل الفقه المبكرة، اعتُبرت العدالة، أي الاستقامة الدينية والأخلاقية، من الشروط الواجب تحققها في الحاكم، ثم أُسقِط هذا الشرط في مراحل لاحقة، وتحوّل إلى فضيلة محبَّبة ومطلوبة، من دون أن تقدح في مشروعيته، وأدرجت ضمن نصائح الملوك. كذلك كان أكثر الفقهاء الأوائل يقولون إن الإمامة تزول بالفسق، ويسوغون الخروج (الثورة) عليه، ثم أخذ أكثر الفقهاء المتأخرين يقولون إن الإمامة لا تزول بالفسق. انظر: جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، تذكرة الفقهاء، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث؛ 124 (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، [1992]) ج 5، ص 323. انظر أيضًا: محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم (بيروت: دار الفكر، 1994)، ج 12، ص 175.

(24) الموقف المتوجس من السلطة كان عامًا عند أكثر فقهاء الجيل الأول، مثل الحسن البصري وسعيد بن المسيب، وكانوا حينها يعتبرون أن عمال السلطان والفساق فريق واحد، حتى بلغ الأمر ببعض الناس أن يذكّروا العمال بضرورة التوبة من العمل مع السلطان. انظر: عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1994)، ص 221. انظر أيضًا: يوليوس فلهوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار الجليل، 1998)، وآدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط 5 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990) ج 1، ص 144-145.

إن تعريف العدالة بأنها عبارة عن الاستقامة الدينية يعزز القول بأن العدالة كانت طريقًا لتحصيل التقوى، وبأن التقوى أمـارة دالة على العدالة[25]، ويؤكد أن فكرة التقوى كانت الطريق والغاية في مجال الاجتماع الديني. بل يمكن القول إن التقوى في تعريفاتها الفقهية والكلامية تتطابق مع معنى العدالة بالكامل؛ فالتقوى، بحسب التعريف الفقهي، ملكة باعثة على ملازمة السلوك لتعاليم إلهية حقة، وهو عين تعريف العدالة في المجال الديني التي عُرّفت بأنها «ملكة باعثة على ملازمة التقوى»، وهو ما جعل اللفظين مرادفين لمعنى واحد هو الاستقامة الدينية. وفي الآية ﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾[26] ما يدل على الملازمة بينهما، ويجعل أحدهما مؤديًا إلى الآخر ومتحققًا به.

إذا كانت غاية الدِّين هي العدالة التي حرص على تحققها في الأرض، فإن الاختيار الإنساني بقي في تلك المنطقة المقلقة التي يتوجس منها القرآن ويُظهر مساوئها باستمرار، ويعمد إلى إدانتها ومحاصرتها بشتى السبل: ﴿ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعناها منه إنه ليئوس كفور﴾[27]، ﴿ويدع الإنسان بالشر دعاءه بالخير وكان الإنسان عجولا﴾[28]، ﴿وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسّه الشر كان يئوسا﴾[29]، ﴿إن الإنسان لكفور﴾[30].

على الرغم من ذلك، فإنك تجد القرآن يحرص من زاوية أخرى على ضرورة الاختيار الإنساني الطوعي والحر، للإقبال على الدعوة الدينية، ويرى أن نجاح الدعوة يكون بتدفق الناس الكثيف إليها. نجد هذا واضحًا في الآية القرآنية: ﴿إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله

---

(25) تعرّف العدالة في كتب الفقه بأنها ما يقابل الفسق. وقد عرّف الفقهاء العدالة بأنها عبارة عن: «ملكة إتيان الواجبات وترك المحرمات وتعرف بحسن الظاهر». انظر: أبو القاسم الموسوي الخوئي، كتاب الاجتهاد والتقليد (قم: أنصاريان للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص 259، ويقول الأسيوطي: «وشرط العدالة اجتناب الكبائر و[ترك] الإصرار على صغيرة، ويجب على الموثق أن يتقي الله». انظر: أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، جواهر العقد (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج 1، ص 11.

(26) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 8.

(27) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية 9.

(28) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية 11.

(29) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية 83.

(30) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية 66.

أفواجا﴾[31]، حيث قرنت الآيةُ نصــرَ الله بإقبال الناس أفواجًا على قبول الدِّين الجديد والدخول في حظيرته.

هذا يعني أن قيام الدعوة الدينية وســيادتها في الأرض، في نظر القرآن، ليس من متعلقات الإرادة الإلهية المباشــرة بقدر ما هو مســؤولية إنســانية، تســتدعي بدورها اختيارًا حرًا يملك فيه الإنســان أن يرفض ويتمرد ويعصي، أو أن يؤمــن ويتطوع ويتماهــى، وإلّا اعتُبر قبوله الدعوة إلجــاءً وإكراهًا من الله، وهذا ما يأباه القرآن، كما في الآية: ﴿**ولو شــاء لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم**﴾[32]. الإســلام التأسيســي قرن نجاح مشروعه بالقبول الحر لــه والإقبال الطوعي إليه، لتكون الحرية الإنســانية أصــل ظهور الدِّين وسيادته واستمراره.

بذلك تجد أن الحرية الإنســانية بقدر ما هي مطلوبة لقيام الدعوة الدينية، ظلت في المخيال الديني الجامع بين الأديــان التوحيدية الثلاثة محل تهمة، لا بسبب معصية الله فحســب، بل أيضًا بسبب رغبة الإنسان في الاستقلال عن الله والاكتفاء بذاته[33]. لذلك تجد قصص تكوين الإنسان الأولى في الأديان الثلاثة تلتقي عند فكرة أن الإنسان عندما خلا بنفســه، ورأى في ذاته كائنًا قائمًا بذاته، وتولدت لديه رغبة في الاستقلال عن الله، وتأســيس وجوده بمعزل عمّا يريده الله. تلك هي قضية الخطيئة الأولــى التي ارتكبها آدم، وحرصت جميع الأديان التوحيدية على التذكير بها والبناء عليها في تفسير التاريخ الإنساني كله، وتسويغ محاصرة تلك الحرية وتقييدها لإعادتها إلى حظيرة العبودية لله.

---

(31) المصدر نفسه، «سورة النصر،» الآيتان 1-2.

(32) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 48.

(33) المفارقة هنا هي أن ســلوك الاستقلال عن الله كان مصدر الشــرور عند الأديان التوحيدية الثلاثة، وهو جوهر الخطيئة الأولى. يقول أوغسطين: «بدأت الخطيئة بالكبرياء، وذلك حين رأى الإنسان أنه سيد نفســه ويقوم بذاته ولذاته»، في حين أصبح هذا السلوك عينه هو التعريف المباشر لعصر الأنوار. يقول إيمانويل كانط: «الأنوار هو خروج الإنســان من حالة اللانضج المفروضة عليه من داخله». انظر: إيمانويل كانط، ما هو الأنوار: Immanuel Kant, An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?', Great Ideas (New York: Penguin Books, 2013), and Paul Tillich, *A History of Christian Thought, from its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, Edited by Carl E. Braaten (New York: Simon and Schuster, 1972), p. 126.

هذا يعني أن الوازع الذاتي القائم على الاختيار الخالص لا يمكنه، بحكم تجربة الخطيئة الأولـــى، أن يوصل إلى الله وأن يحقق التقوى الإنســـانية، وهو ما استدعى الاســـتعانة بوازع خارجي، من خارج الفرد والمجتمع معًا، لتحقيق الهداية الإلهية، فـــكان بعث الأنبياء والرســـل بديلًا من دافع الإنســـان الذاتي لتحقيق تلك الهداية. وفي الآية: ﴿**قلنا اهبطـــوا (آدم وحواء) منها جميعا، فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هـــداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾[34]، وهو ما يدل على أن الهداية صارت شـــأنًا يتلقاه الإنسان ويتقيد به من خارج نداءاته الباطنية التي فقدت بعد وقـــوع الخطيئة الأولى صلاحيتها وقدرتها على تحقيق الهدايـــة التي تدل على العدالـــة التي يريدها الله. بذلك كانـــت الخطيئة الأولى أول نقاط التصادم بين الحرية الإنســـانية والعدل الإلهي، التي تجلت في ثنائية العبودية لله والحرية الإنســـانية، وهي ثنائية طرحها القرآن عن عمد ودراية منه، وحرص على إظهار وجود العبوديـــة والحرية معًا، علـــى الرغم من أن وجود إحداهما يفترض نفي الأخرى.

الحرية الإنســـانية لا يســـتقيم من دونها عدل الله في الأرض، وقد اعتبرها القرآن في الوقت نفســـه مصدرًا للشـــرور والويلات: ﴿**أتجعل فيها من يفســـد فيها ويســـفك الدمـــاء**﴾[35]؛ معادلة وضعها القـــرآن وبثها فـــي أكثر نصوصه، وتركها عرضة للتأويلات المتعارضة والمتناقضة، ومحلًا للتوظيف السياســـي والأيديولوجي في مسار التاريخ الإســـلامي، وهو ما جعل الوعي الديني يعاني تواجهًا دائمًا بيـــن العدالة الإلهية والاختيار الإنســـاني، وتعارضًا مســـتقرًا بين الحرية الإنسانية ووحدانية الله[36].

---

(34) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 38.

(35) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 30.

(36) هذه المعضلة ليست خصوصية داخل الفكر الإسلامي، بل هي أيضًا من معضلات الفكرين اليهودي والمســـيحي، وظلت تقلق النخب المفكرة واللاهوتية، واستطاعت الوصول إلى عصر الأنوار، حين كان التقابل بين الإرادة الإلهية والحرية الإنسانية إحدى أهم معضلاتها. انظر: زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية، مشكلات فلسفية (القاهرة: مكتبة مصر، [1960])، ص 126-143.

ثالثًا: الإسلام التاريخي المبكر: عدالة التقوى

لم يكن لمفهوم العدالة معالم واضحة في بدايات الوعي الديني، لكنه كان على مستوى الممارسة والسلوك متمثّلًا بشكل واضح وجلي في جيل الصحابة والتابعين. كانت العدالة بتعريفاتها الفقهية المبكرة وتداولها اللغوي هي الاستقامة الشاملة طبقًا للمعيار الديني، وكانت ضرورية في أي نشاط اجتماعي مسؤول أو مهمة متميزة، ابتداءً بأداء الشهادة، مرورًا بأداء الأمانات والوصاية على القاصر والإمامة في الصلاة، وصولًا إلى ممارسة السلطة السياسية[37]. وقد اشتهر قول الخليفة عمر بن الخطاب: «إذا رغبتُ عن الحق قوّموني»، وكان رد الحشود عليه: «... قوّمناك بسيوفنا»[38]. هذه الحادثة التي هي لحظة التفاهم الضمنية بين الحاكم والمحكوم، تقرر أمرين أساسيين:

أولهما أن العدالة هي الاستقامة وفق معيار ديني مقرر سلفًا بيّنه النبي وتمثّله أتباعه بالممارسة والاختبار الإيماني. وهو معيار كان واضحًا وراسخًا في الأذهان بحكم أن آثار نموذجها الأعلى، وهو النبي، لا تزال حاضرة بقوة، ولا يمكن نسيانها أو الالتباس بها، فسنّة النبي لم تكن حينها مدوّنات مكتوبة، بل ذاكرة وجدانية تشبّعها المسلمون في وعيهم.

هذا المعيار صار مرجعًا مشتركًا يحتكم إليه كلٌّ من الحاكم والمحكومين، ويُلزِمُ الحاكمُ من خلاله المحكومين وينتزع منهم طاعته، ويجوز للمحكومين في ضوئه معاقبة الحاكم إذا حصل منه خروج على هذا المعيار. والتمثل السلوكي لقيم العدالة يعني أن العدالة والتقوى[39] أصبحتا شيئًا واحدًا، ولفظين

---

(37) ذهبت الأقوال الفقهية المبكرة إلى اعتبار العدالة من شروط الحاكم، ثم مع صعوبة تحقق هذا الشرط، صار مطلبًا أخلاقيًا وليس سياسيًا ضروريًا.

(38) عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الاسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، 24 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، باب الإجماع.

(39) التقوى في أصل معناها الاتقاء، أي الحياد عن تجاوز حد معيّن أو انتهاكه، أي الابتعاد عن الانحراف. والعدالة هي الاستقامة والاعتدال وعدم الميل إلى أحد الطرفين، وهو ما يعني أن اللفظين تشابها في دلالتهما وزيفهما، مع اختلافهما في جهة أن التقوى سلوك، والعدالة صفة نفسية أو اجتماعية للشخص المتقي.

مترادفين لهيئة إنســانية واحدة. العدالة تُعرف وتقاس بدرجة التقوى، والتقوى طريق لعدالة المجتمع وصلاحه.

ثانيهما أن شــكل الحكم الأول لم يكن مشــخصنًا، بــل كان أقرب إلى الطابع المباشر الذي يمنع تركيز السلطة في يد الحاكم وحده، بل تكاد السلطة تكون شــأنًا عامًا يشــارك فيه جميع الناس، ويقوم بعبئه الصحابة البارزون في المدينــة. كان هذا واضحًــا في مشــاورة الخليفة الدائــم للصحابة في جميع الشؤون العامة، واعتبار اعتراض صحابي أو أحد من الناس على قرار الخليفة أمرًا اعتياديًا وطبيعيًا[40].

هذا يعني أن الخلافــة كانت موقعًا ظرفيًا طرأ بعد وفاة النبي لســد الفراغ الذي تركه، وللقيام بأمور الدِّين مــن بعده، أي كانت الخلافة مهمة دينية يمكن أن يقوم بهــا أي صحابي، وموقعًا منفصلًا عن شــخص الخليفــة، لا يضيف تسلمه له تمايزًا إضافيًا إلى خصائص الخليفة الذاتية، الأمر الذي جعل الخلافة المبكرة تدبيــرًا اجتماعيًا خالصًا، يجري بالبيعة العلنيــة، أي بالتوافق والرضى الاجتماعيين، ومشــاركة شــبه كاملة من جيل الصحابة في مجرياتها[41]، وهي وضعية ســتتغير مع التغيــر الجغرافي والاجتماعي والاقتصــادي الذي فرضته الفتوحات الإســلامية، إذ أخذت الخلافة تتحول مــن مهمة عارضة إلى كينونة قائمة بذاتها، ومنتهى الغايات والآمال.

إن صلاحية الجماعــة المؤمنة في المدينــة في مراقبة الســلطة، وتدخّلها شــبه الدائم في عملية اتخاذ القرار، لضمان مطابقة الواقــع العام لمعايير العدل

(40) كان الصحابــة أو عامــة الناس يدخلــون على الخليفة، بــلا اســتئذان، وكان رأي جميع الصحابة هو الحاســم في أكثر القرارات المصيرية، مثل تدوين القــرآن، وحرب الردة، والفتوحات، إلى درجة أن أبا بكر كان يصرح بالقول لست بفوق أن أخطىء، وكان عمر قد أعلن على الملأ خطأه وصواب رأي المرأة في قضية الإرث، واحتكام علي، وهو خليفة، إلى القاضي ليحكم في اختلافه مع شخص آخر في درع له، فيحكم القاضي لمصلحة الشخص ضد علي. وهو وضع لن يستمر بعد مقتل علي.

(41) هــذا مع العلم أن أكثــر آليات وطرق اختيــار الخليفة، بالإضافة إلى التعيينات وممارســة السلطة، كانت تســتعير الكثير من الآليات القبلية الموروثة، بحكم غياب نص صريح بشأنها. انظر: أيمن إبراهيم، الإسلام والسلطان والملك (دمشق: دار الحصاد، 1998).

والاستقامة الدينيين، جعلا السلطة شأنًا وتدبيرًا اجتماعيين. كما إن اعتماد التقوى الفردية سبيلًا إلى العدالة الاجتماعية العامة وسَّع دائرة المبادرة الفردية بعد أن اعتُمدت سبيلًا لنشر الدِّين الذي يتحقق بالجهاد، أي بالرغبة الفردية الطوعية والمتلهفة التي يحركها وازع التقوى الداخلي، للقيام بتوسيع مدى الدِّين الجديد.

هذا جعل نشر الدعوة والقيام بالفتوحات وتحقيق العدالة تقوم على الفعل الإنساني والإرادة البشرية الحرة. فلا محل للمصادفة، ولا إلجاء من الله، بل هناك نداء إلهي مفتوح لتحقيق إرادة الله، أي عدله في الأرض، عبر إرادة الناس وحريتهم الكاملة. بذلك، كانت إرادة الناس أو اختيارهم في الزمن التأسيسي الأول، مرادة إلى الله بحكم حاجة الدعوة إلى أن تنتشر، وحاجة الدِّين إلى أن يستمر ويحفظ نفسه بحماية المؤمنين له والذود عنه.

بيد أن الفتوحات التي كانت ثمرة مباشرة للمبادرة الإنسانية الحرة، أوجدت وضعية جديدة أخذت تحاصر الاختيار الإنساني نفسه، وتعمد إلى إلغائه. كما أن وازع التقوى الفردي، والرقابة الاجتماعية ذات الطابع العفوي والمباشر، لم يعودا كافيين لاستيعاب هذا المتغير الجديد وهضمه. فالدعوة الدينية أطلقت المبادرة الإنسانية إلى أبعد مدى ممكن لها، لغرض تعميم التقوى في أرجاء المعمورة، فإذا بهذه المبادرة تنتج ما ينفيها في الداخل، وإذا بالتوسع والانتشار غير المسبوقين في تاريخ الحضارات، ينقلبان على التقوى نفسها، عبر ظهور شبكة مصالح جديدة أخذت تنشئ واقعًا سياسيًا جديدًا، وتعمم منظومة وعي جديد، صارا يزاحمان التقوى الفردية والرقابة الاجتماعية على صلاحيتهما وأهليتهما في إدارة الوضع الجديد، ويصادران الاختيار الفردي ويلغيان المبادرة الإنسانية، ويقيمان جدارًا حديديًا بين المجتمع والسلطة، بعد أن كانت شأنًا اجتماعيًا خالصًا.

لقد ولّد الغنى الفاحش وسوء العدالة غير المقصود للثروات الجديدة التي تراكمت في إثر الفتوحات الإسلامية نظمَ مصالح عمدت إلى حماية نفسها بطرق تحالفات وتضامنات خارج معيار التقوى والاستقامة المعهودين. وأخذت ولايات الأطراف، مثل الكوفة والشام ومصر، تتخذ طابع حكم شبه

مستقل عن مركز الخلافة في المدينة، وهو ما قلّل من هيبة سلطة الخلافة، وأضعف قدرتها على رصد الأمور وضبطها وفق معيار التقوى الذي نشأت عليه ولأجله. بل أصبح ميزان التقوى بصورته العفوية وآلياته السياسية غير المنضبطة، مصدر إرباك وزعزعة لسلطة الخلافة نفسها.

هذا ما حدث مع عثمان، الخليفة الثالث الذي حوصر بعد أن تراكمت الشكاوى من مخالفاته، وأكثرها من القرّاء (حفظة القرآن) الذين كانوا الخزان الأساس للفتح الإسلامي، ومصدر طاقة اندفاعه الهائلة، وكانوا يرمزون في سلوكهم وتدينهم إلى التقوى الدينية بصيغتها الخام، البريئة والساذجة، الوديعة والشرسة معًا. وقد انتهى الحصار بقتل عثمان بطريقة غوغائية، وكان مقتله بداية النهاية لمنظومة الخلافة الأولى التي كانت التقوى معيارها ووسيلتها وغايتها.

الانتقال من واقع متقيد بالتعاليم النبوية إلى واقع سلطوي مشخصن ذي قيم جديدة، لم يحصل فجأة، بل سبقته خلخلة داخل الواقع القديم، وإرهاصات للواقع الجديد بدأت تظهر داخل الواقع القديم وقبل سقوطه. كان هذا جليًا في مقتل عثمان ومقتلِ علي، على الرغم من أن دوافع قتل كل واحد منهما مختلفة عن الأخرى؛ فقد قُتل عثمان لأنه كان أول إرهاصات الحكم الإمبراطوري الذي رأى في السلطة ملكًا شخصيًا وعائليًا يخوله توزيع الأموال وتعيين المناصب كيفما يشاء، وهو ما تمثّل في قول عثمان لخازن بيت المال: «إنما أنت خازن لنا»[42]، بالإضافة إلى اعتبار منصبه منحة من الله له، كذلك في قوله الشهير: «لا أنزع قميصًا ألبسنيه الله»[43]. وكان ذانك السلوك والتفكير الجديدان نتيجة المتغيرات التي بدأت تطفو على سطح الحياة، وأمارة على وجهة جديدة بدأ

---

(42) انظر: هشام جعيط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الطليعة، 1995)، ص 74-107. وانظر أيضًا: أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 3، ص 150.

(43) محمد رشيد رضا، ذو النورين عثمان بن عفان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ج 1، ص 127. انظر أيضًا: أبو العباس أحمد بن عبد الوهاب بن محمد النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مفيد قميحة، 33 ج في 15 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004) ص 814.

العالم الإسلامي يسلكها، إلّا أنها وجهة مبكرة لم يكن المزاج الديني معدًّا لها، ولم تستحكم قبضتها الكاملة على مفاصل القوة، بالإضافة إلى أن النزعة التقوية كانت لا تزال قادرة على الدفاع عن وجودها بشراسة. كان عثمان أول المبشرين بالتيار الجديد، وكان قتله أول خلخلة للواقع القائم وبداية زحف الواقع البديل، وهو ما جعل من عثمان أول قرابين العهد الإمبراطوري.

أما مقتل علي، فكان بمنزلة نهاية فعلية للعهد القائم على معايير دينية، وبداية فعلية لعهد جديد يسود الحياة الإسلامية وتصطبغ بصبغته. كان علي الذخيرة الأخيرة التي استعان بها المزاج التقوي لإصلاح الخلل الذي أصاب الواقع السياسي والاجتماعي في إثر مقتل عثمان، والصمود في جه المتغيرات الجديدة المندفعة هذه المرة بقوة. كان علي في نظر الجميع رمز التيار التقوي الأول، وأثرًا من آثار النبوة الصافية، وضمانة الدِّين الأساسية، وهي صفات دفعت الجميع[44] إلى مبايعته بحماسة ومن دون شروط.

بيد أن النزعة التقوية حينها أخذت، عبر القوى والتكتلات المُعبِّرَة عنها، في زمن الأزمات، تفقد قدرتها على السيطرة والتحكم في انفعالاتها وردّات أفعالها العنيفة، لأن ما استجد كان أمورًا غير مسبوقة في ذهن هذه القوى ووعيها، ومتصادمة مباشرة مع قيمها التي تمثّلتها بالسلوك والممارسة لا بالفكر والفهم والتحليل. كما أن الأمور لا تعود إلى الوراء، بل كان المطلوب ابتكار استراتيجيا جديدة لاستيعاب المتغيرات الجديدة وهضمها، أي الاعتراف بالمتغير الجديد، والوصول معه إلى نقطة توازن جديدة. لذلك تجد عليًا، على الرغم من إصراره في بداية حكمه على التطبيق الحرفي لقيم العدالة والاستقامة («العزيز عندي ذليل حتى آخذ منه»)[45]، قبِلَ بالتحكيم في أواخر عهده، في معركة صفين، وكان قبوله اعترافًا منه بالقوى الجديدة المُمَثِّلة للتحولات

(44) نُقل عن علي في نهج البلاغة قوله: «فما راعني إلّا والناس كعرف الضبع إليّ ينثالون عليّ من كل جانب حتى لقد وطئ الحسنان». انظر: أبو الحسن محمد بن الحسين الشريف الرضي، نهج البلاغة (قم: دار الذخائر، 1992)، ص 36.

(45) محمد حسن الميرجهاني الطباطبائي، مصباح البلاغة (مستدرك نهج البلاغة) (قم: منشورات مدرسي، 1966)، ج 4، ص 162.

الجديدة، واستعدادًا للوصول معها إلى نقطة تسوية أو توازن جديدة. إلّا أن لحظة القبول بالتحكيم والنتائج التي انتهت إليها كانتا إعلانًا تاريخيًا لنهاية وضع تقوي قائم بدأ يتفكك من داخله ويفقد الكثير من مرتكزاته الاجتماعية، وبداية عهد آخر جديد أخذت أسهم القوة لديه تتراكم، وحظوظ تسلمه زمام الأمور عالية. كان التاريخ كله يتكلم عبر عمرو بن العاص الذي خلع عليًا وثبّت معاوية في السلطة، مثلما يثبّت خاتمه في إصبعه.

طبعًا، لم يكن أمام علي إلّا أن يقبل التحكيم[46]، بفعل إدراكه تزعزع التيار التقوي القديم الذي بات عاجزًا عن حسم الأمور لمصلحته، إلّا أن نتائج التحكيم التي كانت، بحسب سياق الحوادث، طبيعية ومنطقية، لم تكن في مصلحة علي، الأمر الذي وضعه في دائرة التهمة، لكن هذه المرة من أكثر الذين التفوا حوله، فأصبح في نظرهم مرتدًا بعدما كان مصدر إلهامهم، ولم يترددوا في قتله عندما سنحت لهم الفرصة لذلك. فكان مقتل علي نهاية فعلية لواقع يقوم على دعائم تقوية، بعد أن أخذ ينقسم على نفسه، ويتأكّل من داخله، ويلتف بعنف حول كيانه، لينتهي آخر الأمر إلى خنق نفسه، مفسحًا في المجال لوضع سياسي جديد وفضاء وعي ديني مختلف.

هذا يعني أن المتغير الجديد الساعي إلى فرض وضعية سياسية جديدة ومعايير عدالة مختلفة، لم يكن أمرًا عارضًا أو طارئًا يمكن تجاوزه، بل يمثّل صميم الواقع الإسلامي الجديد وجوهره في أواخر خلافة علي. وهو واقع بلغ من التعقيد والتشعب والتنوع والعمق الاجتماعي ونقاط القوة بحيث ما عادت معه مرجعية التقوى العفوية صالحة وحدها للإمساك بخيوطه وكبت فورانه. إنه التاريخ الجديد الذي أخذ يكنس بقايا التاريخ الذي سبقه، ليقيم صروحه الجديدة.

كان مقتل علي نهاية طور تاريخي كامل، وكان عهد معاوية بداية عصر تاريخي آخر لم يكتف باستلام السلطة، بل أخذ يعيد تعريف الأشياء وتصنيفها

(46) وهو ما تشير إليه الروايات من تردده أو عدم قبوله التحكيم في البداية، إلّا أنه اضطر إلى الإذعان للواقع الجديد بفعل الضغط الذي أخذ يصدر من معسكره، وهو ما يدل على تفكك معسكر علي على الرغم من وازعه الأخروي، وتماسك معسكر معاوية على الرغم من وازعه الدنيوي.

وتسميتها وتأويلها، لتأخذ معه مسألتا العدالة والحرية صورًا ووضعيات مناقضة تمامًا لما كانتا عليه في الإسلام التاريخي المبكر.

رابعًا: الإسلام التاريخي المتأخر: عدالة القدر

وقف معاوية أمام حشود المبايعين، ليعلن: «ما قاتلتكم لتصلّوا ولا لتصوموا، ولا لتحجّوا ولا لتزكّوا، إنكم لتفعلون ذلك، وإنما قاتلتكم لأتأمر عليكم، وقد أعطاني الله ذلك وأنتم له كارهون»[47].

بذلك القول المختصر، دُشِّن واقع جديد يفارق في قيمه ومعاييره جميع ما كان يقوم عليه الواقع السابق الذي عبّر عنه خطاب أبي بكر. بموجب هذا الخطاب، ما عادت السلطة شأنًا اجتماعيًا وتدبيرًا جماعيًا، بل تقوم بالغلبة والقهر. استقالت السلطة من وظيفتها الدينية لتصير كيانًا يقوم بذاته ويُقصد لذاته. وتعطلت وظيفة التقوى في تقويم السياسة وصارت شأنًا فرديًا منعزلًا. صارت السلطة شأنًا علويًا يقرر الله وحده مصيره، ويمنحه لمن يشاء بشكل منفصل عن الناس ومستقل بالكامل عن إرادتهم ورغباتهم. لذلك كان معاوية يكرر في خطبه: «أللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت»[48]، وهو ما يشير إلى اقتناع معاوية، أو محاولته إقناع الناس بأن الإرادة الإلهية والقدر الإلهي كانا وراء وصوله إلى السلطة، كذلك بدأ نوع روايات عن النبي يتردد بين الناس بأنه ستكون «خلافة نبوة ثم يؤتي الله ملكه من يشاء»[49].

تلك هي عناوين الواقع السياسي الجديد، وهي عناوين تتآزر جميعها لرسم معالم تفكير جديد وحتى فهم مختلف للدِّين، تسهِّل على هذا الواقع التحصن

---

(47) علي بن الحسين بن محمد أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين (النجف: منشورات المكتبة الحيدرية، [د. ت.])، ص 45.

(48) أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل أبي عبد الله الشيباني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985)، ج 5، ص 92-93، وانظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ج 2، ص 212.

(49) مسند أبي داوود الطيالسي، ج 2، ص 263.

داخل المنظومة الدينية، وتحتم بنـاء أيديولوجيا جديدة، تزحزح أكثر منطلقات الواقع السابق وثوابته، وتوفر دعامات شرعية وعقلية وأخلاقية للترتيب الجديد، سيتغير معها معنى العدالة، وتتبدل مكانة الحرية والاختيار الإنسانيين.

ما كان لهذه الأيديولوجيـا الجديدة أن تحصل مرة واحـدة، بل اتخذت مسارات طويلة، وأخذت تتطور على جرعات، وتترسخ ببطء داخل بنية الوعي الديني، بعد أن استقر الواقع السياسي الجديد بهيئته الجديدة، وصار سمة ثابتة وراسـخة للحياة العامة، لا يمكن تغييره أو تبديله، بل ما عاد في الإمكان، في وقت متأخر، تصور أي واقع سياسـي محتمل غيره، حتـى عند الذين ناهضوه وحاربوا ضده، وفي مقدمهم العباسيون[50].

فـي المقابل، وصلت ردة فعل الخوارج على الوضـع الجديد إلى ذراها، حين تعممت على كل أصحاب المعصية؛ فبعـد أن كانت حملتهم على الذين يحدثون في الدِّيـن من ممثلي العهد الجديد، توسـعت لتطـاول كل مرتكب للكبيرة، وتحكـم بكفره وخلوده في النـار حتى لو تاب[51]، فمـا عادت تميّز اسـتراتيجيًا بين من هـو معها ومن هو ضدهـا، بل أخذت تشـمل من يدعم الواقع الجديد ومن يقبل به ولا يحرك سـاكنًا ضده. وهو موقف مسدود الأفق، انتحـاري، لا يغيّر الواقع بل يخرج عن سـلطته ويتبرأ منـه، ولا يقدم حلًا أو مخرجًا للمؤمن العادي الذي صار الواقـع الجديد أضخم من أن يعترض عليه أو ينقده، وأشـد من أن يتمرد عليه أو يغيّره، الأمر الذي يعني أن المؤمن بات بحاجة لا إلى عقيدة تغيير، أو حركات ثورية، بل إلى مرتكز ديني يساعده على التأقلم مع الواقع الجديد، والتكيف مع متغيراته، ويخفف عنه وطأة عقدة الذنب التي باتت تؤرقه من داخله، بعدما انفك التـلازم والترابط بين مجريات الواقع والتعاليم الدينية المعهودة في الوعي والسلوك.

---

(50) كان هـذا واضحًا في الكيانات السياسـية التي أنشـأها الشـيعة كالإسـماعيلية والإمامية والزيدية، والعباسيين بعد الأمويين.

(51) انظر: محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شـرف النووي، المجموع: شرح المهذب (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج 19، ص 219.

كانـــت عقيدة الإرجـــاء التي اعتُبـــرت من العقائـــد المبكرة فـــي التاريخ الإســـلامي، أحد المخارج لقبول الواقع الجديد وتفهمه، إذ عمدت إلى تأجيل عقاب الله للعاصيـــن وإرجائه إلى الآخرة، ونفت خلود أحـــد في النار، وألغت مدخلية العمل في تكوين الإيمـــان وبقائه، أو في قوته وضعفه، فقالوا: «لا يضر مع الإيمان معصية ولا يضر مع الكفر طاعة»[52]. لذلك قيل إنهم سُـمّوا مرجئة لتأخيرهم العمل عن الإيمان، أي فصل العمل عن الإيمان.

كذلك تزامن مـــع عقيدة الإرجاء، أو كان قريبًا مـــن وقت ظهورها، اتجاهٌ سُـمّي القدرية، بحسب تسـمية المعتزلة له، يقول إن «الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيئته»[53]. ويذهب القاضي عبد الجبار في كتابه المغني إلى أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية، وأنه «أظهر أن مـــا يأتيه بقضاء الله وجعله إمامًا وولاه الأمر، وفشا ذلك في بني أمية»[54].

لســـنا بحاجة هنا إلى ترجيح أيٍّ من التفسيرين اللذين يذهب أحدهما إلى أن عقيدتي الإرجاء والقدرية هما نتاج وترويج متعمدان من الســـلطة السياسية الأموية داخل المجتمع لتسويغ الوضع الجديد، ويذهب الآخر إلى أن عقيدتي الإرجاء والقدرية ثمرة ســـعي اجتماعي صادق وجاد ذي دوافع إيمانية وعملية معًا، لرفع عقدة الذنب النابعة من التعامـــل مع الواقع الجديد أو من العجز عن تغييره. فكلا التفســـيرين يعبّر عن حاجة دينية واجتماعية وسياسية إلى الاجتهاد الديني القادر علـــى ملاءمة النص الديني للواقع المســـتجد، لكـــن هذه المرة بدلالات جديدة غير مسبوقة.

---

(52) هذا القول تجده يتكـــرر في جميع خطب الأمويين وولاتهم لحظة اســـتلامهم الحكم. من ذلك قول مروان بن الحكم: «ألا وإني لا أداوي أدواء هذه الأمة إلّا بالســـيف حتى تســـتقيم لي... فلن تزدادوا إلّا اجتراحًا ولن تزدادوا إلّا عقوبة، حتى يحكم الســـيف بيننا وبينكم». انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1 (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص 48.

(53) مسعود بن عمر بن عبد الله السعد التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، 2 ج (باكستان: دار المعارف النعمانية، 1981)، ج 2، ص 143.

(54) أبو الحســـن عبد الجبار بن أحمد (قاضـــي القضاة): المغني في أبـــواب التوحيد والعدل، حققه وقوم نصه أمين الخولي [وآخ.] (القاهرة: الشـــركة العربية للطباعة والنشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومـــي، [1960])، ج 4، ص 8، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد ســـيد، ط 2 (تونس: الدار التونسية، 1986)، ص 87، 143-145.

إن فصـــل العمل عن الإيمان في عقيدة الإرجاء يعنـــي جعل العمل أجنبيًا عن حقيقة الإيمـــان، واعتباره غير ذي صلة. وفي ذلك نقلـــة نوعية في التفكير الديني الذي بدأ يقلل من أهمية المعايير البشرية التي يمكن تحسسها وقياسها، والبناء عليها لتقويم انحراف معيّن. وهي بداية أيضًا لاعتبار الوقائع الاجتماعية التي تبدأ بالفرد وتنتهي بالســـلطة حقائق غيبية، لا يمكن فهمها أو تفســـيرها أو الحكم عليها، إذ لا سبيل إلى معرفة جوهرها ما دامت طرقنا إلى الكشف عنها معدومة.

إذا كان الإرجاء يلغي قدرتنا على تفســـير الوقائع الاجتماعية والتاريخية، ويتعالى بالحقائق الإيمانيـــة، بحيث لا يملك أحـــد إلّا الله الحكم بتحقق هذه الحقائق في شـــخص معيّن أو خلـــوه منها، فإن عقيدة القدر فـــي المقابل تنفي مدخلية الإرادة الإنســـانية في صنع أي حادث بشـــري أو تغيير أي واقع قائم. فما يحصل ليس صنعًا بشـــريًا، بل قدر إلهي لا يمكـــن ردّه ولا يمكن فهمه أو اســـتيعابه، والخيار الوحيد هو القبول به والتقيد بمقتضياته. ما عادت إرادة الله، في المجال الاجتماعي والسياســـي، تتعلق بما يجب تحققه في المســـتقبل، بل صار ما هـــو متحقق علامة وأمارة علـــى إرادة الله، وهو ما جعـــل إرادة الله من متعلقات الماضي لا من متعلقات المستقبل. وما عادت إرادة الله تستدعي إرادة إنسانية لتحقيق واقع بشري معين، بل أخذت تتجاوز الخيار الإنساني، وتخلق هذا الواقع بطريقة غامضة لا يفهم الإنسان طرقها، وهو ما نقل القاعدة الإيمانية من «إفعل ما يريد الله أن يكـــون»، إلى «طابق فعلك لما أراده الله بما هو كائن»؛ فصار مجرد حدوث شيء علامة حتمية على أنه مراد الله، ويمثّل العدل الإلهي الذي لا يمكن التشكيك فيه.

بإلغـــاء أي مدخلية للاختيـــار والقرار الإنســـانيين في صنـــع أي حادث اجتماعي، أو قيام أي ترتيب سياســـي، صـــارت العدالة تتحقـــق بطريقة خفية وغيبية، وأخذت تقترن بالحادث لمجرد حدوثه الذي ما كان ليحدث إلّا لأن الله أراد من وراء ظاهره الدموي والغريب الخير للمجتمع والإسلام. صار الحاكم هو الواقـــع القائم، وصار الواقع هـــو القدر، وصار القدر هـــو العدل المتحقق

الذي «يقطع الله به الفتنة» و«يجمع كلمة المسلمين» و«يفتح البلاد»[55]؛ هو تصور جديد يختصره قول معاوية: «نحن الزمان من رفعناه ارتفع ومن وضعناه اتضع»[56].

بذلك، لا يتميز مفهوم القضاء والقدر في هذا السياق من المصادفة العمياء وإسقاط الأسباب والشروط، وبالتالي، لا تعود أسباب المُلْك والسلطة تترتب بالضرورة على شروط ذاتية يجب توافرها في الحاكم، كما يحرص رجل العلم في الإسلام أن يؤكد ذلك، بقدر ما يكون المُلْك والسلطان راجعين إلى محض المصادفة[57].

أخذ المنطق الذي يُقصي الإرادة الإنسانية من دائرة أي حادث سياسي، ويُصيِّر العدالةَ سرًا غيبيًا، يسلك خطًا تصاعديًا في التاريخ الإسلامي، حتى وصل إلى ذروته مع الأسرة العباسية. فإذا كان قدر الله في العصر الأموي يتجلى في الواقع السياسي، فإن قدر الله وإرادته أخذا يتجليان في العصر العباسي

(55) هذه عبارات للضحّاك بن قيس الفهري وسعيد بن عبد العزيز في مدحهما معاوية. وعلى منوال كلامهما أنشد عبد الله بين الزبير الأسدي شعرًا للأمويين والمروانيين:

بهم جُمِع الشمل الشتيت وأصلح الإله	وداوى الصدع حتى تجبرا
قضى الله لا ينفك منهم خليفة	كريم يسوس الناس يركب منبرا

انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، حققه وعلق عليه محمد باقر المحمودي (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1974)، ج 4، ص 155؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، 24 مج، ط 7 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، ج 2، ص 131؛ الطبري، ج 2، ص 102-103؛ عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي أبو زرعة، تاريخ أبي زرعة الدمشقي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 188، وعلي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، تحقيق إحسان عباس، ابراهيم السعافين وبكر عباس (بيروت: دار صادر، 2008)، ج 41، ص 259.

(56) ابو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل الثعالبي، كتاب الإعجاز والإيجاز (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، الباب الخامس.

(57) يقول الملك، في كليلة ودمنة، بعد تنصيبه: «فإن الذي منحني الله وهيأه لي إنما كان بقدر ولم يكن بجمال ولا عقل ولا اجتهاد... لأني قد رأيت في هذه الأرض من هو أفضل مني حسنًا وجمالًا وأشد اجتهادًا وأسد رأيًا، فساقني القضاء إلى أن اعتززت بقدر الله». انظر: عبد الله بن المقفع، كتاب كليلة ودمنة، ط 2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1986)، باب ابن الملك وأصحابه، ص 31.

بشخص الخليفة نفسه الذي صارت إرادته إرادة الله نفسها، وقراره قرارًا إلهيًا لا يُرد. تجلى هذا بوضوح في افتتاح المنصور لعهده بالقول: «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه ورشده، وخازنه على فيئه بمشيئته، أقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه، وقد جعلني الله تعالى عليه قفلًا إذا شاء أن يفتحني لإعطائكم وقسم أرزاقكم، وإذا شاء أن يقفلني عليه أقفلني، فارغبوا إلى الله تعالى أيها الناس وأسألوه.. أن يوفقني للصواب، ويسددني للرشاد، ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم، ويفتحني لإعطائكم وقسمة أرزاقكم بالعدل عليكم فإنه سميع مجيب»[58].

أراد الأمويون مطابقة الترتيب السياسي مع إرادة الله. أمّا العباسيون، فأرادوا مطابقة إرادة الله مع إرادة الحاكم. الأمويون أرادوا من المؤمنين التسليم بقضاء الله وقدره، بينما جعل العباسيون من الطاعة السياسية جزءًا من الإيمان والعقيدة.

ما عاد الخليفة منذ تلك اللحظة مضطرًا إلى تقديم برنامج حساب أو مراجعة، أو إلى الخضوع لمطالبة أو مراقبة. الخليفة هو الزمان نفسه، هو القدر نفسه، به تتحقق عدالة الله بطريقة خفية وغير مفهومة. قدرٌ لا مكان فيه لجميع وجوه الاختيار الإنساني وجميع جهاته. وإذا أراد الله أن يغير واقعًا أو حاكمًا، فإنه يُعمل إرادته وقدرته لذلك. فقدر الله لا يغيّره إلّا قدر الله، وفي كل هذه الأقدار تستمر عدالة الله في البشر، ويتحقق صلاح الإنسان والمجتمع، حتى لو خفي علينا هذا الصلاح، ولم نستوعبه أو نتحسسه بشكل مباشر.

صار قدر الله حتميًا في انتظام المجتمع ورأس هرمه السياسي، وهو قدر أخذ يحاصر القرار الإنساني من جميع الجهات، حتى وصل إلى نقطة سلب الإنسان خياره، ليس في إصلاح أو تغيير المجتمع والحياة العامة، بل في صنع

(58) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الاماثل او اجتاز بنواحيها من وارديها واهلها (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1993)، ج 32، ص 311.

فعله وما يصدر عنه[59]. هي مرتكزات وصلت إلـى ذروتها الطبيعية، ونهاياتها المنطقية التي مـا عادت تكتفي بإنهاء أي وجود للاختيار الإنسـاني في الدائرة العامة، بل تعمد إلى إلغاء هذا الاختيار في الدائرة الخاصة والذاتية للإنسـان، فما يصدر عنه ليس منه وإن اعتُقد أنه منه[60].

بذلك اكتملت العناصـر الفكرية والدينية المنسـجمة مـع طبيعة الواقع السياسي الجديد ومستلزماته العملية، بحيث لم يبق هذا الواقع مجرد حالة قهر خارجية تفرض نفسـها بالإكراه والغلبة، بل صار من صميم الوعي الإسلامي، بعدما اتخذ ركيزة دينية واجتماعية وهيئة سياسـية ثابتـة فيه، الأمر الذي جعل الحفاظ علـى هذا الواقع جزءًا من مهمة الحفاظ على الإسـلام والأمّة، وصار وازع طاعته والإذعان الكامل له، داخليًا وطوعيًا، بعدما كان خارجيًا وقهريًا[61].

صارت العدالة موضوع إيمان واعتقاد، لأنها أصبحت صفة لواقع متحقق لا بد مـن الإيمان بالعدالـة الكامنة فيه، ومـا عادت موضـوع تكليف فردي ومسؤولية إنسـانية. وحوصر الاختيار الإنسـاني في دائرة أن «تطيع ولا تملك إلّا أن تطيع»، وارتفعت الحريـة بالكامل من دائرة الاجتمـاع والحياة العامة، بعدما غابت في التصور، ولم تندرج ضمن مطالب الفكر والتفكير ومسائلهما، بل باتت معاجم اللغة نفسـها خالية من أي لفظ يـدل عليها، وصار لفظها، أي «الحرية»، يدل على غيرهـا أو على ما ينفيها[62]. هذا الأمر نسـج حالًا فكرية

---

(59) انظـر: عبـد الرحمن بـدوي، مذاهب الإسـلاميين: المعتزلة والاشـاعرة والإسـماعيلية والنصيرية (بيروت: دار العلم للملايين، 1996)، ص 555-563.

(60) الإنسان وفق هذا التفكير، لا يقدر على فعله، وإنما يقدر على اكتسابه، بعدما كان مرادًا لله، لكي يصح إثباته أو عقابه. انظر مقالات الإسلاميين، في: بدوي، مذاهب الإسلاميين.

(61) كان هذا واضحًا في جعل الطاعة السياسـية للسلطان طاعة دينية. وهو حكم حاضر في كل الأدبيات السـلطانية وفي الأحكام الفقهية ذات الصلة بالعلاقة بالسـلطة. انظر: رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة: سـلطة الايديولوجيا في المجال السياسـي العربي الاسـلامي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 231-269، وكمال عبد اللطيف، في تشـريح أصول الاسـتبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية (بيروت: دار الطليعة الجديدة، 1999)، ص 180-186.

(62) مـن قبيل تعريفها بأنها لعتق من العبودية، أو تعريفها بأنهـا الكرم والمروءة، وغير ذلك من التعريفات التي تشدد على الفضيلة أو المنحة الاجتماعية.

ونفســية أعجزت ممثّليها الحديثين مــن العرب عن العثــور داخل مخزونهم الفكري ورصيد تجاربهم التاريخية، على ما يســاعدهم على فهم ما يرمي إليه الأوروبيون من مفردة الحرية، فأخذ البعض يفسره بأنه العدل في الإسلام مثلما فعل الطهطاوي، وأخذ آخرون يفسرونه بأنه من مندرجات باب الحجْر في الفقه مثلما فعل المؤرخ المغربي أحمد الناصري[63].

على الرغم من اســتناد الســلطة الأموية، والسلطة العباســية لاحقًا، إلى أدبيات الحكم الفارســي في مســائل الإدارة والحكم التــي عُرفت بالأدبيات السلطانية، فإن السلطة الأموية التي جاءت استجابة لضرورات تاريخية إسلامية، اســتدعت شــكلًا إمبراطوريًا للحكم، وعمدت إلى بناء تضامنات تدعمها من داخل التكوين الاجتماعي، وأسست لنفسها فضاء مشروعية إسلامية قادرًا على مزاحمة الفضاء التقوي الســابق والتغلب عليه، بعدما فقد هذا الفضاء المذكور توازنه الداخلي، وبعد فشــل محاولات عديدة منه في إعادة الأمور إلى نصابها السابق، وانتهائها بطريقة مأساوية، وكان أهمها ثورة الحسين بن علي وثورة زيد بن علي. وهي محــاولات فات أوان وظروف نجاحها، لأنها لم تلق اســتجابة اجتماعية كافية، بل تكاد تلك الاستجابة تكون معدومة إذا عرفنا أن عدد الذين قاتلوا مع الحسين كان لا يتعدى السبعين. تلك كانت محاولات إيمانية أرادت إعادة عقارب الساعة إلى الوراء.

لذلك، لا تصح التحليلات التي تُرجع الأيديولوجيا السلطانية إلى الأدبيات الفارســية[64]، أو إلى القول بأنها اقتباسات يونانية - رومانية، بل هي من صميم التاريخ الإسلامي، وتعبير منطقي عن تحولاته الاجتماعية والاقتصادية، ونابعة من عمق الفكرة الإســلامية، والدينية عمومًا، التي ألقت ثنائية خطِرة هي ثنائية: الله الذي يريدنا لــه ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾[65]، والإنســان الذي لا يؤتمن

---

(63) انظر: العروي، مفهوم الحرية.

(64) مثلما فعــل محمد عابد الجابري في كتابه: محمد عابد الجابري، العقل السياســي العربي: محدداته وتجلياته، ط 2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991)، ص 329.

(65) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 156.

على حريته بسـبب نوازعها الذاتية إلى الاسـتقلال عـن الله ﴿**وإذا أنعمنا على الإنسـان أعرض ونأى بجانبه**﴾[66]. وهي ثنائية لم يحسم النص الديني الجدل في عواقبها والمترتبات المنطقية حولهـا، الأمر الذي ترك باب التأويل الفكري فيها مفتوحًا، والتلاعب السياسـي بتناقضاتها متاحًا، وهذا ما جعلها إشـكالية إيمانية وسياسية معًا.

نعم، يمكن القول إن السـلطة الإسـلامية وجدت في الأدبيات الفارسية الوافدة ثراء تراثيًا وأدبيـًا وإجرائيًا وإداريًا وتقنيًا، في أغلب شـؤون الحكم، أملى على الحاكم آداب سـلوك معينة، ولفت أنظـار الفقهاء والمتكلمين إلى مسـائل في الحكم ينبغي علاجها والتفكير فيها، إلّا أن هذه الأدبيات لم تكن يومًا أسـاس الملْك ومنطلقه في المجال الإسـلامي، ولم تكن يومًا مرجعيته الأيديولوجية والفكرية، بل جرى تسـريب هذه الأدبيات بنعومة داخل التراث الإسلامي، لتشكل سـندًا عقليًا وعِبَرًا تاريخية تدعم بناء السلطة الأيديولوجي الذي صيغ قبـل حوالى قرن مـن ظهور هـذه الأدبيات في مجـال التداول الإسـلامي[67]. فتجد هذه الأدبيات حاضرة بشـدة في جميع مصنّفات الفقه السياسـي المتأخرة، خاصة كتب الأحكام السـلطانية، لكـن لا بصفتها أدلة قائمة بذاتها، بل بصفتها عناصر دعم وإسـناد للدليل الشرعي، ومادة استئناس للمؤلف والقارئ معًا.

خامسًا: سقوط النموذج المضاد

السـؤال الذي يسـاعدنا على اسـتكمال الصورة هنا هو: لمـاذا تفرّدت المنظومة السلطانية برسم معالم الحكم السياسي، وما سر هذا التفرد، وما سبب عجز التيارات الإسـلامية الأخرى عن بناء نموذج سياسي، افتراضي أو فعلي، ينافس المنظومة القائمة ويقلقها ويضيّق عليها؟

(66) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية 51.

(67) ظهرت الأدبيات السـلطانية مع ابن المقفع فـي أواخر العصر الأموي، أمّـا الأيديولوجيا السلطانية فبدأ الترويج والتأسيس لها مع عهد معاوية.

في الواقع، لم تكن الأيديولوجيا السلطانية متفردة في فضاء الوعي الديني، بل زاحمتها منظومات أخرى، تمثّلت من جهة بقوى المعارضة السياسية، وفي مقدمها البيت العلوي أو الهاشمي، وتمثّلت من جهة أخرى في النزعة التقوية التي كانت خزان الاندفاع المتوثب في انتشار الدِّين، والمعيار الديني المركزي في تداول السلطة وممارستها زمن الخلافة الراشدة.

مثَّل الخوارج ردّة الفعل الأولى ضد الواقع الذي أخذ ينزاح عن النمط النبوي والوازع التقوي في الحكم، فصبّوا عبارات الإدانة والتكفير على الواقع كله، وذهبوا إلى حد الاستغناء عن الحكم والسلطة، وتعويضه بورع فردي وتكاتف اجتماعي. وهي رؤية تعلن الاستقالة من دائرة الحياة العامة، والعمل لا على إصلاح الحكم أو تغييره، بل على إسقاط أصل فكرة الحكم.

كان المطلوب مواجهة على قاعدة دينية وسياسية معًا، أي إنتاج أيديولوجيا دينية ذات دلالات خاصة في مجال السياسة والحكم والمجتمع. فكان جيل الاعتزال الجيل الذي جاء في إثر حركة الخوارج، حيث يذكر أكثر مؤرخي الإسلام أن جيل الاعتزال الأول كان جيلًا سياسيًا بامتياز، إذ كان أكثره من سلالة علي بن أبي طالب[68]، ومنخرطًا في مواجهة شاملة مع النظام الأموي الجديد.

هذا يعني أن منطلقات جيل الاعتزال الأول كانت سياسية، ثم أخذت لاحقًا تتأطر في إطار ديني وعقائدي، لتُناقِض النمط الإمبراطوري الجديد وتدحضه. وهي المنطلقات التي شكّلت خلفية ثابتة للنشاط العقلي الذي أطلقه جيل المعتزلة اللاحق، ابتداء بواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد[69].

---

(68) يذكر صاحب المنية والأمل أن طبقة المعتزلة الأولى كانت من الخلفاء الأربعة وعبد الله بن مسعود. أمّا الطبقة الثانية، فهي الحسن والحسين ابنا علي ومحمد بن الحنفية، وسعيد بن المسيب وأبو الأسود الدؤلي... أمّا الطبقة الثالثة، فكانت من ذرية علي أيضًا: الحسن بن الحسن وابنه عبد الله بن الحسن وأولاده النفس الزكية وأبو هاشم بن محمد بن الحنفية وزيد بن علي وغيرهم. انظر: بدوي، ص 41-40.

(69) بدوي، مذاهب الإسلاميين.

مَــن يتأمل الكليات الاعتزاليــة الجامعة[70] يجد أنهــا تحمل في داخلها عمقًا سياســيًا واضحًــا لمواجهة منظومــة قائمة ومكتملة هــي الأيديولوجيا الســلطانية، الأمر الذي يجعل الأيديولوجيا السلطانية القائمة مسودة الاعتزال الضمنية والمضادة التي بنــى عليها الفكر الاعتزالي مقولاتــه كلها ليدحضها ويسقطها:

- فالعبــد عند المعتزلــة مختار وخالــق لأفعاله، الأمر الــذي يعني أن الواقع السياسي نتاج بشــري وليس غيبيًا، وهو واقع مرتهن في وجوده لإرادة المجتمع.

- الله حكيــم لا يفعل إلّا الصــلاح والخير، الأمر الذي يعنــي أن العدالة ليست لغزًا أو عبثًا أو مصادفة، بل تقوم على معايير مستقلة وقائمة بذاتها وتعلو فوق الحاكم، يمكن على أساسها مطالبته والاعتراض عليه والخروج عليه عند الضرورة[71].

- المؤمن إذا مات من غير توبة عن كبيرة اســتحق الخلود في النار، وهذه عقيدة تقابل عقيدة الإرجاء، وتؤكد أن لكل عمل عواقبه في الدنيا والآخرة.

- الحُسْــن والقبح يجــب معرفتهما بالعقــل، الأمر الــذي يجعل تدبير المجتمع في متناول القدرة البشــرية، بحكم قدرة البشــر علــى معرفة معايير الصواب والخطأ، وقدرتهم بحكم حرية اختيارهم علــى تطبيقها والحكم بها. هذا ما يجعل السلطة محكومة بمعيار يعلو فوق سلطتها، ويملك الناس التحكم في السلطة ومحاسبتها من خلاله.

- أصل النبوات والشــرائع هو العدل، وإن عدل الله هو أن لا يفعل القبيح ولا يخل بواجب، وإن الوعد والوعيــد داخلان في عدله. وهذه منطلقات ذات طبيعة قانونية، تقيم علاقة ميثاقية بين الله والإنســان، وتلزم الطرفين الوفاء بها؛

---

(70) بدوي، مذاهب الإسلاميين، والصغير، الفكر الأصولي.

(71) مقولة الخروج اشتهر بها زيد بن علي، واعتبرها واجبة عند انحراف الحاكم.

فالله يلتـزم ألّا يفعل إلّا الحسـن ويفي بوعده ووعيده، والإنسـان يقدم طاعته بموجب هذا العقد. وهـو بناء يحمل بوضوح مغزى سياسـيًا يهدف إلى إلزام السلطة السياسية معايير لا يتفرد الحاكم في وضعها، بل يحددها العقل البشري الذي هو مرجع العقد المشـترك بين الحاكم والمحكـوم، ويعني عمليًا ما يراه جميع الناس، لا الحاكم وحده، صوابًا أو خطأً، حسنًا أو قبيحًا[72]. بذلك تكون العدالة لا في فعل الحاكم نفسـه، بل في مطابقة هذا الفعل لقيمة ومعيار متفق عليهما بيـن الحاكم والمحكوم. تصبح العدالة الأصل الذي يسـتند إليه الفعل السياسي، لا صفة تابعة له.

إن الجوهر السياسـي لهذه الكليات جميعًا هو أن تحقيق العدالة مسؤولية اجتماعية، وأن الحرية الإنسـانية (بالحدود التي فهمهـا ذلك العصر) داخلة في صميم مهمات النظام وغاياته.

واللافـت أن الفكر الإصلاحـي في القرن التاسـع عشـر اعتمد كليات الاعتزال منطلقًا لمشروعه الإصلاحي، ليسـوغ من خلالها الحاجة إلى دستور يقيد السلطة، وإلى برلمان تمثيلي يعبّر الناس فيه عن تطلعاتهم ويقيدوا به حركة السـلطة، في حين أن هذه الكليـات لم يكن لها أي أثر في سـير الحياة العامة داخل دولـة الخلافة التي امتدت حتـى نهاية الخلافة العثمانيـة؛ فتجد مبادئ الاعتزال تتمثّـل في فقاقيع ثورية هنا وهناك، لم تسـتطع آخـر الأمر أن تثبت نفسها مرجعية لأي حكم سياسي، الأمر الذي نقلها إلى هامش الواقع، وصارت يوتوبيا أخلاقية ومعضلة عقلية تنشغل النخبة في حلها والتفريع عليها، وهذا ما جعلها تخسر عمقها الاجتماعي، وتمّحي تدريجًا في الداخل.

إن ما حصل هو أن النمط السـلطاني عمّم نفسـه لا بين مؤيديه فحسب، بل تسـرب أيضًا داخل التيارات المناهضة له لحظة تسـلمها السلطة، فتكاد لا تجد فرقًا بين الحكم الأموي والحكم العباسـي (الـذي كان من أكبر مناهضي الأمويين)، وبين الحكم الفاطمي والحكم البويهي الشـيعي (الزيدي)، والدولة

---

(72) انظر: الصغير، ص 133.

الصفوية الإمامية[73]، الأمر الذي يعني أن الحكم السلطاني أصبح سمة عامة لأي حكم، والتصور الحصري في إدارة الشأن العام.

سادسًا: مُستقر العلاقة بين العدالة والحرية

أمام ذلك كله، استقر العقل الإسلامي على جملة ثوابت تتعلق بالعلاقة بين الاختيار والعدالة:

ما عادت العدالة شرطًا لمشروعية السلطة، بل هي علامة خارجية على صلاحها أو فسادها. وقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أن «الإمامة لا تزول بالفسق»، وهو ما جعل العدالة مدرجة ضمن نصائح الملوك، لا باعتبارها ميثاقًا وعهدًا بين الملك ورعاياه، أو قانونًا مُلزمًا له. هي فضيلة مستحبة للملك، يضمن بها صحة مجتمعه واستقرار مملكته، من دون أن ترتقي لتصبح ضرورة من ضرورات الحكم، بل أخذ طغيان الحاكم وظلمه يتخذان، بحسب بعض المرويات، مظهرًا من مظاهر العدالة الإلهية، لعقاب المجتمع على عصيانه، مثلما ورد في الرواية الموضوعة عن النبي: «إذا عصاني من يعرفني سلّطت عليه من لا يعرفني»[74]، الأمر الذي وضع العدالة الإلهية الخفية قبالة العدالة الأرضية الظاهرة.

بقيت العدالة في نظر الفقهاء غاية الدِّين الأساسية التي يكفل تطبيق الشريعة تحقيقها. بيد أن هذه العدالة المأمولة لم تتوفر على آليات مستقلة وملزمة داخل النظام العام القائم، بالإضافة إلى عجز كلٍّ من جهاز «قضاء

(73) اللافت هو تسرب فكرة السلطان الذي يجيء بقدرة الله إلى عقائد المعارضة التي صار رمزها أو قطبها معيّنًا من الله، وتعتبره السلطان الفعلي، حتى لو لم يكن ممسكًا بالسلطة، بل أضيفت إلى هذا الرمز، عند أنصاره وأتباعه، قدرات غيبية تعوض عليه غيابه أو تغييبه عن السلطة، وصار يشار إليه في أدبيات هذه الجماعات، الإمامية والإسماعيلية على وجه الخصوص، بلفظ السلطان والحاكم. هذا الأمر يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن الأيديولوجيا السلطانية الجديدة لم تقتصر على تأطير اعتقاد الجماعات الداعمة للسلطة أو المتصالحة معها التي باتت تعرف بأهل السنّة والجماعة، بل كان لهذه الأيديولوجيا الأثر الكبير أيضًا في بناء التصور حول مفهوم الإمام عند المعارضة الشيعية. وهذا بحث آخر.

(74) أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه علي شيري، قام بفهرسته عبد الرحمن الشامي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988)، ج 12، ص 97.

المظالم» الذي أنشأته السلط، وأحكام الحسبة[75] عن ترسيخ العدالة في الحياة، بحكم عدم تقيّد السلطة بمقتضيات العدالة، وإمعانها في مخالفة الشريعة ومناقضتها إلى حد أنها أنشأت لنفسها أحكامًا عُرفت باسم «السياسة الشرعية» وأخذت تقلص صلاحية القاضي ومرجعية الفقيه، وهو ما أثار حفيظة الفقيه واحتجاجه الدائمين[76].

مثّل مجرد قيام السلطة، مهما كانت وضعيتها الأخلاقية، العدالة الأسمى التي تفوق أي عدالة أخرى وتنسخها؛ إذ إن خطر زوال السلطة يقوّضُ وحدة المجتمع ويهدد استمرارية الدِّين، فكان الصبر على جور الحاكم، وطاعتُه في جميع أحواله، من لوازم هذه الثابتة[77].

وتغدو وصاية السلطان على الدِّين متفرعة من حاجة الدِّين إلى مُلْك يقيمه أو يحميه. وقد بدا هذا جليًا في التداول المكثف لمقولة أردشير التالية: «المُلْك والدِّين توأمان: لا قوام لأحدهما إلّا بصاحبه. الدِّين أس والمُلْك حارسه»، وهي مقولة اتخذت تعبيرًا فقهيًا في أحكام الماوردي السلطانية بأن الإمامة أو الخلافة «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدِّين وإدارة الدنيا»، ورسّخت وصاية السلطة على الدِّين، وسمح لها باستتباع المؤسسات المعبّرة عنه والمفسّرة له[78].

---

(75) تُعرف الحسبة بأنها: أمر بالمعروف إذا ظهر تركُه ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله. وهي، كما ترى، شكل من أشكال المسؤولية الفردية والاجتماعية لتطبيق الشريعة وضمان الحقوق في المجتمع، وهو الجانب الذي يعوض ظلم السلطة أو غيابها، ويحفظ توازن المجتمع. انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي (الكويت: مكتبة ابن قتيبة، 1989)، ج 1، ص 299.

(76) انظر: السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، وانظر أيضًا مقالة لرضوان السيد تلخص هذه الإشكالية، في: الشرق الأوسط، 30/ 10/ 2012.

(77) يقول أمية بن عثمان الدمشقي: «ونرى الانقياد إلى الأمراء، لا ننزع يدًا من طاعة، ولا نخرج عليهم بالسيف، حتى يجعل الله لنا فرجًا ومخرجًا، لا نخرج على السلطان ونسمع ونطيع، ولا ننكث ببيعة». انظر: السيد، ص 254.

(78) صار الموقع الديني وظيفة رسمية ومنصبًا داخل الدولة؛ ففي الدولة العثمانية والدولة الصفوية معًا، تم استحداث منصب «شيخ الإسلام» لموقع الفقيه، علامة على احتوائه وجعله تحت جناح =

وصلت الأيديولوجيا السلطانية إلى ذروتها المنطقية حين أقامت تماثلًا بين المَلِك والله[79]، فصار السلطان من طينة خاصة يختلف عن سائر الناس، لا يدين بشخصه أو مُلكه لأحد. وهو فريد من نوعه، يتموقع خارج الأسماء وخارج أخلاق العامة، طبيعته الحقيقية كلها عدل، وينفرد في كل شيء اسمًا ولباسًا ومسكنًا ومأكلًا، حتى قال الجاحظ: «الملك إن أمكنه التفرد بالماء والهواء ألّا يشرك فيهما أحد فإن البهاء والعز والأبهة في التفرد»[80].

أمّا الاختيار الإنساني، فلم تكتفِ الأيديولوجيا السلطانية الجديدة بمحاصرته، بل عمدت إلى إلغائه تمامًا، مستندة في استراتيجيتها إلى جبهتين: الأولى هي أن التوحيد يقتضي الإيمان بأن كل شيء يحدث في هذا العالم من الله، بما فيه الفعل الإنساني، والثانية هي استعادة التوجس القرآني من الإرادة البشرية وتضخيمه، حيث عملت الأدبيات السلطانية على تعميم فكرة تأصُّل الشر في البشر، وهو ما يسوغ للملوك الحزم في القضاء على هذا الشر بملاحقة فلول الحرية أو طردها بالكامل من دائرة المدنية إلى فلوات الصحراء [81].

هذا أحدثَ تخارجًا بين مفهوم الحرية ومفهوم العدالة المتمثّل في الدولة، فتجد أنه كلما اتسع نطاق الدولة ضاق مجال الحرية، الأمر الذي جعل الحرية في المجتمع العربي التقليدي يوتوبيا مجسدة في رموز منافية للدولة إمّا داخلها وإمّا خارجها، وهو ما يفسر تصوير المجتمع العربي الحديث، في أثناء فترة التنظيمات العثمانية، الحرية شعارًا يهدف فقط إلى رفع الحواجز أمام الشخصية[82]، أي اعتبار الحرية مشكلة حرية شخص منفصل عن الدولة، لا

= السلطان. انظر: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية، القاجارية والدولة العثمانية، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 79-112.

(79) كان العقل السياسي العربي مسكونًا ببنية المماثلة بين الإله والحاكم، وهذه خلاصة توصل إليها الجابري خلال دراساته للجاحظ والماوردي والطرطوشي والفارابي.

(80) انظر: عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد.

(81) لذلك تجد أنه عندما افتقد العروي الحرية في التداول اللغوي والتصور المفهومي، أخذ يبحث عنها في الواقع، فوجدها في صحراء البداوة. انظر: العروي، مفهوم الحرية.

(82) العروي، مفهوم الحرية.

معضلة حريــة داخل الدولة، بحكم قيام إحداهما (الحريــة والدولة، أو الحرية والعدالة) في الوعي العربي على انعدام الآخر.

خاتمة: تمثّلات حديثة

استطاعت المســتقرات التي ذكرناها تأطير الوعي الديني من جهة، ووسم الحياة السياســية والاجتماعية من جهــة أخرى، كما اســتطاعت أن تبقى فترة طويلة في التاريخ الإسلامي، بعد أن تعطلت دينامية الداخل، فبات هذا التاريخ محتاجًا إلى مثير خارجي يحرك ساكنه ويكسر رتابة التكرار فيه. كانت الحداثة الصدمة التي دفعت الوعي الديني إلى التعرف إلى نمط علاقات غير مســبوقة لديه، فوجد في البداية صعوبة في تصورهــا، ثم عمد لاحقًا إلى فهمها وتمثّلها ورفع رايتها.

من المؤكد أن الحداثة، أو الغرب الحديــث، كان وراء المطالب المتكررة بالحرية والعدالة في العالــم العربي، بحكم أن المفهومين كليهما تغيّرا وأُجريت عليهما تعديلات وتحويلات جديدة في أوروبــا، فما عادا على هيئتهما القديمة التي تعــرَّف العرب إليها من الفكر اليوناني أو الروماني أو المســيحي. فالعدالة في المجال الغربي ما عادت تعني الحكم وفق الضرورة العقلية، أو وفق الوحي الإلهي، أي ما عادت مبدأ مفارقًا للمجتمع[83]، بل صارت، بحسب باركر، مبدأ الدولــة الأقصى الذي يقوم بوظيفــة ضم المبادئ المتعددة من حرية ومســاواة وإخاء أو تضامن، والتوازن بينهــا، الأمر الذي يجعل العدالة القيمة العليا للدولة التي يكون فيها الإنســان موضوعها وغايتها. فبعد أن كانــت العدالة عبارة عن مطابقة سلوك الفرد والمجتمع لقيمة من خارج الفرد والمجتمع، تحددها ضرورة

(83) ما عــادت العدالة تتحــدد بمعيار من خارج المجتمــع أو الأفراد مجتمعيــن، الأمر الذي حوّلها من حقيقة كونية أو ضرورة عقلية، إلى حقيقة اعتبارية، ليســت غاية بذاتها بل وسيلة لتحقيق غاية أســمى منها هي تطوير إمكانات أكبر عدد من الناس، بعد أن كان القانون الطبيعي أحد محددات العدالة ومصادرها بحســب ما بيّنه اليونان واعتمده الرومان، أو اعتبار مصدر فكرة العدالة ما توحي به نصوص الوحي الديني وفق ما ركز عليه فقهاء الإسلام، أو فكرة الطبيعة التي توحيها المبادئ الضرورية للأشياء، وهو مبدأ رواقي قديم.

العقل أو أســرار الوحي، صارت وظيفتها الجوهرية في الزمن الحديث «تطوير إمكانات أكبر عدد ممكن من الناس إلى أعلى حد ممكن»، وهذا ما جعل الدولة، بحسب باركر، «وليدة العدالة ومولّدة لها في آن، مخلوق وخالق لها معًا»[84].

إن وضع الإنســان مصدر العدالة وغايتها، واعتبار الحرية ماهية الإنســان وحقيقته، يعنيان أن الحرية الإنســانية باتت مبدأ العدالــة وغايتها في آن واحد؛ فالعدالة هي أن تطلــق كامل حريتي لأحقق كامل قدراتــي وإمكاناتي. تلك هي المعادلة الجديدة التي توفرت عليها فورة الحرية في أنوار أوروبا[85] التي أصبحت العدالة وفقها وظيفة الدولة، وصــارت الحرية غاية الدولــة ومنتهاها. ابتدأ كلٌّ من مفهومي العدالة والحرية، متخارجًا ومتنابذًا فــي التفكير اليوناني والروماني والغرب القروسطي، وانتهى متحدًا في حقيقة وغاية واحدة هي شخصية الفرد[86].

هذا يفسر عدم فهم فكرة الحرية الأوروبية عندما تلّقاها فقهاء الإسلام في القرن التاسع عشر، بل يبدو أن فكرة العدالة نفسها لم تكن مفهومة أيضًا، بحكم أن العدالــة في الوعي الفقهي كانت جزئية ومفتتة، ولم تســتطع أن تتخذ طابعًا كليًا أو وظيفة دولة، بل ظلت مَلَكة فردية منفصلة عن أي مجال عام.

لم يجد علماء الإســلام فــي ثقافتهم ووعيهم مــا يقابل مفــردة الحرية الأوروبية، فأخذوا يرمونها بشتى النعوت، معتبرين أنها تحلل أخلاقي لا ماهية إنســانية. يقول المؤرخ المغربي أحمد الناصري: «واعلــم أن هذه الحرية التي

---

(84) Francis Hutcheson, *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue: in two treatises* (London: Longman, 1725), Tretise II, sec. iii, p. 8.

(85) رأى جون لوك مثلًا أن الحرية نفســها هــي أول الحقوق، والناس ولِــدوا أحرارًا؛ الحرية تعبير عن حالة طبيعية تميز الوجود الإنســاني، والعلاقات الطبيعية للبشــر هي علاقات موجودات حرة بموجودات أخرى حرة. والناس خُلقوا أحرارًا وسواســية، فليس لأحد بالطبيعة ســلطان على آخر. أمّا مونتسكيو، فقد اعتبر أن الحرية تعني حق التصرف وفقًا لما تقضي به القوانين، فيما وجد روسو أن دعامة العدالــة الاجتماعية هي الإرادة الحرة، بوصفهــا ماهية الفرد ومبدأ المجتمع نفســه، والحرية هي حجر الزاوية في بناء المجتمع السياســي كله، وبناء على ذلك يكون «الشعب المحكوم بقوانين لا بد أن يكون هو واضعها فليــس من حق أحد أن ينظم شــروط الترابط بين المتعاقدين بل لا بد لهم هم أنفســهم أن يقوموا بهذا التنظيم». انظر: ابراهيم، مشكلة الحرية، ص 230.

(86) انظر: Barker, p. 93.

أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعًا، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأسًا. واعلم أن الحرية الشرعية هي التـي ذكرها الله في كتابه وبيّنها الله لأمّته وحررهـا الفقهاء في باب الحجْر من كتبهم». وتجد أبي ضياف يدافع عن الرق، ويـرى أنه غير قادح في الفطرة الإنسانية، وأنه لا ينافي أخلاق الكمال والدّين لأنه مصيبة نزلت بمن الحرية فيه أصل. أمّا الطهطاوي والتونسـي، فقد رأيا أن الحرية التي يتحدث عنها الغرب هي العدالة في الإسلام[87].

إن بقاء العدالة في التمثّل الديني خارج بنية الدولة ووظائفها، والإبقاء على معنى الحرية بصفته اعترافًا اجتماعيًا بحق الفـرد لا ماهية ذاتية له، أوجدا لدى رجال الإصلاح الإسلامي في القرن التاسـع عشر ميلًا إلى تبنّي مقولة المستبد العادل، أو الطاغية المسـتنير الذي يحمل الناس على الإصلاح ويرغمهم عليه، وهي مقولة أوروبية الأصل، إلّا أنها تنسجم مع أصول الفكر السلطاني.

ونجد الأفغاني يدعو إلى اسـتبداد عادل قريب مـن الملكية المطلقة التي ميزها مونتسـكيو من الطغيان بأنها مقيدة بقوانين. يقول الأفغاني: «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق (...) إلّا إذا أتاح الله... رجلًا عادلًا قويًا يحكمه بأهله على غير التفرد بالقوة والسلطان لأن بالقوة المطلقة الاسـتبداد». أمّا الشيخ محمد عبده، فقد دعا إلى «مسـتبد يكره المتناكرين على التعارف يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة إن لم يحملوا أنفسـهم على ما فيه سـعادتهم بالرغبة، عادلًا لا يخطو خطوة إلّا ونظرته الأولى إلى شعبه»؛ هذا الحاكم المطلق هو بمنزلة الأب الراشـد الأعرف بمصالح عياله القاصرين[88]. وهذا هو المنهج عينه الذي اتّبعه رشيد رضا الذي اعتبر أن الإصلاح «لا يتم إلّا إذا استعد له الناس بالتدريج، لكنه تدريج لا يتم تلقائيًا أو ديمقراطيًا»؛ فرشيد رضا، كغيره من دعاة الاستبداد، لا يثق

---

(87) انظر: جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، والعروي، مفهوم الحرية.

(88) علي أومليل، «فـي معنى التنوير» في: حسـن حنفي [وآخ.]، حصيلـة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشـات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 135.

بالناس، فهم في نظره جهلة خاملون، ولا بد لهم من «مستبد حاكم مستعدٍ على أمة خاملة ورعية جاهلة بالقهر والإلزام على ما يطلب ويرام»، وهو لا يتحدث عن مواطنين بل عن رعايا لا بد لهم من راع يسوقهم سوقًا إلى الجنة الموعودة[89].

لعل أهم اختراق في مجال الوعي الديني ما فعله علي عبد الرازق، حين عمد إلى بناء مجال سياسي مستقل بالكامل عن المجال الديني، مصرحًا بأن «الرسالة غير الملْك، وليس بينهما شيء من التلازم بوجه من الوجوه، وأن الرسالة مقام والملْك مقام آخر»، معتبرًا أن النبي لم يكن «إلّا رسولًا لدعوة خالصة للدِّين ولا تشوبها نزعة ملْك... ولا دعوة لدولة... وأنه لم يكن للنبي ملْك ولا حكومة... وأنه لم يقم بتأسيس مملكة... وأن ظواهر القرآن تؤيد بأن النبي لم يكن له شأن في الملك السياسي... والدِّين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون... والدِّين ترك لنا إدارة الأمور إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[90].

وقد هدف عبد الرازق إلى إسقاط الشرعية عن مؤسسة الخلافة، والنظر إليها بحسبانها نظامًا سياسيًا، بالإضافة إلى إقامة الفصل بين السياسة والدِّين، وتأسيس السياسة على قواعد العقل والمصلحة والمواضعة، فدعا إلى قيام نظام سياسي حديث يستمد مشروعيته من المجتمع والناس لا من الشريعة أو نصوص الدِّين. وفكك عبد الرازق الملازمة بين الدولة ومصدر شرعيتها، وبالتالي نفى غيبيتها، وأرجعها إلى حضنها الاجتماعي، واعتبرها نتاجًا اجتماعيًا. وهو تفكيك لم يكن التمثّل الديني للسياسة جاهزًا له، بحكم لحظة الارتباك التي عمّت الوعي الديني حينها، نتيجة المتغيرات الكبرى التي كان أبرزها سقوط الخلافة العثمانية.

ويُعتبر اختراق علي عبد الرازق بمنزلة الاختراق الأعمق والأجرأ في زعزعة الفهم الثابت لموضوع السلطة والدين داخل بنية الوعي الديني. وهو

---

(89) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 125-147.

(90) بلقزيز، العرب والحداثة.

اختراق لم تحصل بعده محاولات بمستواه المتقدم، بل اتخذ الخطاب الديني لاحقًا منزلقًا يعادي الحريات العامة أو يلتف عليها ويعمد إلى تفتيتها، ويعيد المطابقة بين المجالين: الديني والسياسي.

نتيجة لذلك، ما كان للعدالة أن تعيد تموضعها وتكون في خدمة الحرية ومؤدية إليها من داخل المنظومة الفقهية والكلامية ببناءاتها المستقرة، فكان الليبراليون العرب هم الذين افتتحوا الحديث بالحرية، ونقلوا كل آفاقها التي تلبّي تطلعات الناس، إلّا أن حديث الحرية ذلك كان شعارًا لم يجرِ التعمق كفاية في مفهومه وماهيته وصلته بالواقع.

كان لطفي السيد أحد أهم الرموز المبكرة لليبرالية، وقد اعتبر أن أسرع السبل إلى تحرير بلادنا هو نقل التمدن إليها، وأن الحرية تقع في قلب ذلك التمدن لأن لا نهضة من دونها؛ فالحرية شرط وجود، ومعنى يلازم الوجود الإنساني. ووجد، كما وجد الكواكبي، أن «الأضرار التي قد تنجم عن التطرف في الحرية لا توازي شيئًا من الضرر البليغ الذي تأتي به طبائع الاستبداد. إنها الترياق والبلسم الذي يقاوم سم الاستبداد الزعاف وجرحه، ويضع في حوزة الأمة نظام حكم نفسها بمقتضى مشيئتها»[91]. ولم يغفل لطفي السيد البُعد السياسي للحرية التي تعني أن تشرك كل فرد في حكومة بلاده اشتراكًا تامًا كاملًا. فالمشاركة السياسية أعلى وأشمل من مجرد حق شخصي، لأنها تتصل بحرية جماعية للمجتمع برمّته.

لقد جاءت أطروحات لطفي السيد وغيره من الليبراليين لتلبّي حاجات نابعة من صميم المجتمع، الأمر الذي جعل الحرية مذهبًا اجتماعيًا أكثر ممّا هي نظرة فلسفية أو مشروع دولة، بحكم أن الليبرالي العربي لم يفحص مفهوم الحرية بقدر ما أراد إثباتها وتطبيقها وتأصيلها في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين، وهذا ما جعل الليبرالية في التاريخ العربي إنتاجًا دعائيًا، يستغل أساليب الأدب والصحافة، من دون أن يستوعب الليبرالية في مسارها

(91) بلقزيز، ص 103-122.

التاريخي، أو يفحصها فحصًا نقديًا بالمعنى الفلسفي. وهي وضعية دامت حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، ثم أخذ العرب يتعاملون مع الحرية كمفهوم لا كشعار؛ مفهوم لم يجرِ فحصه أو اختباره أو ممارسته ومراكمة التجارب حوله، ليكون في الإمكان الارتقاء به كي يصبح مبدأ كليًا يصلح أن يكون مبدأ وغايةً للدولة[92]، بدل أن يكون حسًا خاصًا ورغبة شخصية فحسب، أي إن المطلوب هو فضاء حرية يتسع للجميع، لا حريات مبعثرة ومتذرية تتصادم في ما بينها عند أول احتكاك أو أدنى احتكاك.

إن عدم عمومية الحرية، وبقاء العدالة يوتوبيا أكثر من أن تكون سمة الدولة، مأزق لا يعود إلى قصور الفكر العربي في تمثّل الحرية ماهية سياسية للدولة، بقدر ما يكمن في بنية وهيئة الدولة الحديثة في العالم العربي؛ الدولة التي كان يُفترض بها أن تحل مشكلة المجتمع وتحل له معضلة التخلف، فإذا بها تصبح مشكلة إضافية تضاف إلى مشكلاته، بعد أن أخذت السلطة تتمثّل في سلوكها وممارساتها جميع الأدبيات السلطانية، وتُرَحِّلُ الحرية من بين مفرداتها[93].

هل يحمل الربيع العربي الذي أنهى مرحلة دولة الاستقلال المأزومة، اختراقات تاريخية في تمثّل الوعي الديني للحكم والسلطة، وبالتالي لقضيتي الحرية والعدالة؟ هنالك إشارتان متناقضتان: أولاهما، صدور وثيقة عن مشيخة الأزهر تقطع مع نمط فقه سياسي سائد، وتعترف باستقلال المجال السياسي، في إجراءاته وآلياته، عن المجال الديني[94]. ثانيتهما، مسعى صريح وضمني من الحركات الإسلامية إلى أسلمة الحياة السياسية والعامة، وتنصيب الشريعة المفصلة التي أُنتجت على قياس مجتمعات القرون الوسطى، مرجعًا لا للسياسة فحسب، بل لمجريات الحياة العامة، وهو مسعى يعيد الحرية إلى دائرة الشك والتهمة، ويُصيِّرُ العدالةَ من جديد غيبًا لا يمكن إدراك سِرّه أو كُنهه.

(92) العروي، مفهوم الحرية.

(93) انظر: برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 159-186.

(94) انظر: وثيقة الأزهر حول مستقبل مصر، 20 حزيران/ يونيو 2011.

الفصل السادس

المصالحة في القانون الدولي:
غاية ومسار لا عفوية ومصافحة

فادي فاضل

مقدّمـة

سأستهل هذه الدراسة باستشهادين من شـأنهما أن يشكّلا إطارًا لحديثي. أولهما لـبلوتارك الذي يقول، معلّقًا على قانون لـسولون يحظّر التكلم بالسوء علـى الأموات: «ومـن السياسـة أن نجرّد الحقد مـن طابعه الأزلـي» (حياة سـولون، 21). أمّا الاستشـهاد الثاني، فكتابة خُطّت علـى حائط منزل رئيس أساقفة جنوب أفريقيا ديسـموند توتو في مدينة كيب تاون تقول: «كيف نحوّل الأخطاء البشرية عدلًا بشريًا». ترى نيكول لورو، على سبيل المثال، في المقولة الأولى محطة تفكير في أول مرسـوم عفوٍ يذكـره التاريخ، ذاك الذي وضع في عام 403 قبل الميلاد حدًا للحرب الأهليةِ في أثينا، بعد طغيان حكومة الثلاثين (Les Trentes). أمّا الاقتباس الثاني فيصف ما آلـت إليه اليوم الثورة الأخوية في جنوب أفريقيا، ولا سـيما بفضل ما يُعرَف بـ «لجنة الحقيقة والمصالحة» (ومن شأن هذا التقارب في المقولتين أن يبيّن كيف لمؤلَف في فن الخطابة والسياسة والسفسطائية اليونانية أن يفضي إلى فهم أفضل لما يحدث في أيامنا هذه). فقد انبرت «حكومات كثيرة وبعض الأفراد يعلنون أن في طي صفحة الماضي أنجع وسـيلة لتلافي إحداث اضطراب في مسيرة انتقال حساسـة ولعدم العودة إلى زمن العنف، وهوما قد يعيد نكء جروح الضحايا القديمة. وهذا الموقف يستند إلى المبدأ القائل بأنه حريّ بنا ألّا نوقظ شياطين الماضي»[1].

أمّا في لبنان، فقد انكببنا على طي صفحة الماضي أيًا يكن الثمن، متجاهلين

(1) Neil J. Kritz, ed., *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes*, foreword by Nelson Mandela, 3 vols (Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 1995), vol. 1, *General Considerations*, p. 346, citant: Tina Rosenberg, dans: Alex Boraine, Janet Levy and Ronel Scheffer, eds., *Dealing with the Past: Truth and Reconciliation in South Africa* (Cape Town: IDASA, 1994), p. 66.

آليات إعادة بناء دولة تستحق أن تُسمّى دولةً، ويكون لها مؤهلات الاستمرارية وخدمة مصلحة المواطنين العامة. وها إنه في الثالث من آب/ أغسطس 2007[2]، وللمرة الأولى، قامت منظمة الأمم المتحدة من خلال مجلس الأمن بدعوة اللبنانيين إلى الانخراط في عملية مصالحة، إمّا لأننا خرجنا من حرب أهلية ولم نكن قد تصالحنا بعدُ، وإمّا من باب التدارك والحذر، لئلا ننجرف في التوترات العنيفة ونقع مجددًا في دوامة حرب أهلية. أكاد أقول إننا نجحنا بأعجوبة في تلافيها حتى الساعة. لكن، ضمانًا للسلم الأهلي بين اللبنانيين، وهو من مسؤولية الطبقة السياسية والمؤسسات الدستورية والأحزاب والقادة والمجتمع المدني، لا بد من أن نطلق إذًا مصالحة حقيقية على أساس المفاهيم والقواعد العامة، بعيدًا عن العفوية اللبنانية. هذا هو الشرط الأساس الذي يخولنا تجاوز ماضٍ عنيف، قريبًا أكان أم بعيدًا، و(إعادة) بناء دولة مدنية لجميع أبنائها.

لهذه الغاية، علينا في البداية أن نقيم العدالة الانتقالية التي تؤدي إلى المصالحة، لا باعتبارها خطابًا للاستهلاك الإعلامي بل مسارًا بكل ما للكلمة من معنى. وللمجتمع الدولي ما يقوله في هذا الصدد، صونًا للسلم والأمن على الصعد كافة، الوطني منها والإقليمي والدولي.

أولًا: التساؤلات في أثناء الفترات الانتقالية

على الصعيد السياسي، في الفترات الانتقالية التي تلي حقبًا من أعمال العنف أو القمع في أحد المجتمعات، نرى المجتمع المعني يرث ماضيًا عنيفًا يصعب التعامل معه. فمن لبنان إلى البوسنة والهرسك فسيراليون والبيرو وتيمور الشرقية، تكثر الأمثلة عن دول تعاني الأمرّين لطي صفحة ماضٍ يزخر بالجرائم. وبهدف تعزيز العدالة والسلام والمصالحة، غالبًا ما يرتئي المسؤولون الحكوميون والموالون غير الحكوميين التقدم بحلول قضائية وغير قضائية على السواء لانتهاكات القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني. فنراهم على وجه الخصوص يلجأون إلى ملاحقة الأفراد المذنبين، ويقدمون

---

(2) Déclaration présidentielle le 3 août 2007, S/PRST/2007/29

التعويضات إلى ضحايا أعمال العنف التي مورِسَت بدعم من الدولة، ويبلورون مبادرات لتقصّي الحقائق بشأن الانتهاكات السابقة، ويُدخلون إصلاحات على مؤسسات شأن الشرطة والمحاكم، ويُقصون المذنبين عن مواقع النفوذ. ويجري أكثر فأكثر استخدام هذه المقاربات بشكل متزامن، بهدف تحقيق عدالة شاملة وواسعة النطاق تُعرَف بـ «العدالة الانتقالية»[3]. إننا نسعى من خلال تحديد بعض المحاور المؤاتية إلى البحث في بعض المسائل المرتبطة بمفهوم «العدالة الانتقالية»، ونتساءل إن كان من المجدي الإصرار دائمًا على ضرورة العقاب الجزائي لانتهاكات القانون الإنساني وحقوق الإنسان في الحالات كافة، أم أن اتخاذ خطوة أخرى في بعض الحالات، ولا سيما الإقدام على إصدار عفو عام، هو أكثر ملاءمة لضمان المصالحة الوطنية والتطور السلمي في دولة ما. وما يزيد من أهمية هذه المقالة - مع ما تتضمنه من مصطلحات العدالة التصالحية (مقارنةً بالعدالة الجزائية) والعفو عن المجرمين - هو أنها تصدر في وقت يتطور فيه القانون الدولي بالاتجاه المعاكس (المنحى الجزائي)، مع إنشاء المحكمة الجنائية الدولية وعلى وقع الملاحقات التي تقوم بها المحاكم الخاصة ليوغسلافيا السابقة ورواندا ولبنان، واللجوء إلى الصلاحية الدولية.

إن أشخاصًا كثرًا يربطون المصالحة بالعفو والنسيان («لا توقظوا شياطين الماضي»)، في حين يقول البعض بنظرية مختلفة. ولكن ممّا لا شك فيه أن ما من نموذج عام فريد للمصالحة، لا بسبب اختلاف الحالات وتنوّعها فحسب، بل أيضًا بسبب التفسيرات المختلفة التي تُعطى لهذا المصطلح. فهل الهدف يقضي، على سبيل المثال، تحقيق مصالحة فردية أو مصالحة وطنية وسياسية[4]؟ إن المصالحة، أيًا تكن، هي مسار بحد ذاته، وليست حادثًا منعزلًا أو طارئًا. وأكثر الهدفين واقعيةً هو ما يرتبط بالمصالحة الوطنية والسياسية، وهو الذي يمكن أن نرى فيه مسارًا ينحصر، على المدى البعيد، في دعم

(3) Pour une définition plus détaillée, voir le site Internet du Centre international pour la justice transitionnelle sur <http://www.ictj.org>.

(4) Priscilla B. Hayner, *Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity* (London: Routledge, 2001), p. 155.

المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بما يخوّلها الانكباب على الأسباب العميقة للصراعات وإرساء الشروط الضرورية لاستتباب السلام والاستقرار[5].

عند هذا الحد، بدأ رئيس الأساقفة ديسموند توتو يؤكد أن بالنسبة إلى اللجنة، سيكون أكثر واقعية أن يكون هدفها «تعزيز» المصالحة[6]. ولا بدّ للحقيقة من أن تكون جزءًا من هذا المسار، ولكن هل يجوز أن توضع في موقع تنافس مع العدالة؟

هل يجب تغليب إعلان الحقيقة على العدالة؟ ألا يمكن أن تشكل الحقيقة خطوةً في اتجاه المساءلة، بدل أن تكون خيارًا بديلًا من هذا المسار؟ هل من المقبول أن تكون المصالحة والعدالة في حالة تجاوز؟

إن مجمل الخيارات المعتمَدة بشأن كيفية إدارة تلك الفترات الانتقالية تفترض إيجاد حلول لمشكلتين رئيستين:

- الاعتراف: (أي) تَذَكُّر أعمال العنف أو نسيانها،

- تأدية الحساب، وقوامها فرض عقوبات أو عدم فرضها على المسؤولين عن هذه الأعمال[7].

وأخيرًا، «تقضي المسألة بتحديد أي عناصر قياس للحقيقة والعدالة والرأفة متسقة في ما بينها من جهة، ومن جهة أخرى منسجمة مع إرساء الديمقراطية والسلام، وبروز قواعد القانون الدولي والسعي إلى المصالحة»[8].

---

(5) لمقاربة عامة، انظر: Krishna Kumar, *Rebuilding Societies after Civil War: Critical Roles for International Assistance* (Boulder, Colo.: L. Rienner, 1997); David Bloomfield, Teresa Barnes and Luc Huyse, eds., *Reconciliation after Violent Conflict, a Handbook*, David Bloomfield [et al.] (contributors), Handbook Series (Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance, 2003).

(6) Hayner, note 5, p. 156.

(7) Luc Huyse, «Justice after Transition: On the Choices Successor Elites Make in Dealing with the Past,» *Law and Social Inquiry*, vol. 20, no. 1 (Winter 1995), cited by: Kritz, note 1, p. 337.

(8) Juan E. Méndez, «National Reconciliation, Transnational Justice, and the International Criminal Court,» *Ethics and International Affairs*, vol. 15, no. 1 (March 2001), pp. 25 and 29.

ثانيًا: المصالحة ومتطلبات الديمقراطية

تقوم الديمقراطيــة الفعالة التي تنشــأ إبان صراع ما علــى أرضيتين، هما مجموعة هيكليات وإجراءات عادلة لمعالجة المشــكلات التي تقسم المجتمع معالجةً ســلمية، ومجموعة علاقات عمل بين المجموعات المعنية. ولن يبلور مجتمع علاقــات التعاون تلك ما لم تكن الهيكليــات القائمة فيه عادلة، كما أن الهيكليات لن تتمكن من العمل بشكل صحيح، ولو كانت عادلة، في غياب حد أدنى من التعاون في التفاعل بين المواطنيــن. وفي حين أن التوافق الديمقراطي يولّد حلولًا لمشــكلات الصراع، تردّنــا المصالحة إلى العلاقــات القائمة بين الأطراف المعنية بتطبيق هذه الحلول. ولا يُقصَد بذلك السياســيون وحدهم أو أطراف التوافق، بل الشــعب برمّته. فأفضل الديمقراطيات في العالم التي تكون صنيع أقدر الديمقراطيين وأبرعهم لن يُكتَب لها العيش إن لم تكن شعوبها جاهزة لأن تولي بعضها البعض الآخر الثقة ولأن تولي حدًّا أدنى من الثقة للنظام نفسه وتقوم باختباره. إن المصالحة تدعّم الديمقراطية من خلال إقامة علاقات التعاون اللازمة لوضعها موضع التنفيذ بنجاح. كذلك، على المصالحة أن تحظى، من بين أمور أخرى، بدعم العدالة الاقتصادية والسياسية وبتشارك اجتماعي للسلطة. وإن كان لنا أن نناصر قضية المصالحــة من الناحية الأخلاقية، فمن الممكن أيضًا أن نعتدّ بالحجة الواقعية، فهي بدورها قوية للغاية، ذلك أن علاقات تعاون إيجابية تولّد الأجواء المؤاتية التي تسمح للحكم الرشيد بأن يتطور فيها، في حين أن من شأن العلاقات السلبية أن تقوّض أفضل أنظمة الحكم الرشيد.

ثالثًا: القواعد العامة للمصالحة

تشــكل المصالحة في آنٍ واحدٍ هدفًا، أي غايةً نصبو إليها ومسيرة، وهي الوسيلة التي تسمح ببلوغ الهدف المنشــود. أمّا الجدلية، فتنشأ من عدم التمييز بين هاتين الفكرتين. سوف نركز في بحثنا على المصالحة بوصفها مسيرة شاملة وتكاملية، تنطوي على الأدوات الأساســية، مثل العدالة والحقيقة والتعويض، وغيرها من أمور تسمح بالانتقال من ماضٍ مشرذم إلى مستقبل مشترك.

• **المصالحة مسيرة طويلة الأمد**

لا يمكن ارتجالها. وهي تأخذ وقتًا ولا يمكن فرض وتيرتها.

• **المصالحة مسيرة لها تداعيات عميقة**

إنها تفترض تغييرًا في المواقف والتطلعات والمشــاعر والأحاسيس، قُل المعتقدات أيضًا، وهي تغيرات لا يمكن استعجالها أو فرضها بالقوة.

• **المصالحة مسيرة واسعة للغاية**

وهي تطاول الجميع لا ضحايا العذاب ومســبّبيه فحسب، وإن كان هؤلاء الأشــخاص يحتلون موقعًا محوريًــا. إن المواقف والمعتقدات التي تؤســس لصراع عنيف تنتشــر على نطاق واســع للغايــة في المجتمعــات، ولا بدّ من معالجتها على الصعيد المحلي.

• **ليس من وصفة واحدة فقط لتحقيق مصالحة ناجحة**

لمّا كان كلُ صراع والحل الديمقراطي الذي يليه فريدين من نوعهما، فإن مســيرة المصالحة المرتبطة بهما تختلف باختلاف الحالات بشــكل كبير، ولو كان هنالك بعض أوجه الشَبَه بينها.

• **إن الأطــراف المانحة هي اليوم أكثر اســتعدادًا لتقديــم عونها لعمليات المصالحة**

أصبح الممولون الثنائيو الأطراف والمتعددو الأطراف، وكذلك اللاعبون المتعددو الأطراف والإقليميون يعترفــون اليوم أكثر من أي وقت مضى بأهمية المصالحة في تلافي الصراعات (à reformule)، والتنمية البشرية والأمن البشري والقضاء على الفقر وترسيخ السلام.

رابعًا: مسيرة المصالحة

هناك خطــر يتمثّل في أن تُحجَّــم المصالحة لتقتصر علــى مجموعة من المراحل المنطقية. كذلك، هناك احتمال حقيقي بالتعثر في كل مرحلة، علمًا أن

المراحل لا تتلاحق دومًا وفقًا للنظام المحــدد. ولكنها مع ذلك تبقى مكونات أساسية لمصالحة مستدامة.

المرحلة الأولى: استبدال الخوف بعيش مشترك بعيد عن العنف

عندما تسكت طبول الحرب، تكون أول خطوة في العيش المشترك بعيدًا عن العنف. يُعرَّف العيش المشــترك، بمعناه الحصري، بأنــه «أن نعيش وندع الآخر يعيش»، مع عودة إلى حد أدنى من التواصــل بين طرفي النزاع. ويتعيّن على القادة السياســيين والروحيين والمنظمات غير الحكومية والمؤسســات الدينية تعزيز هذا النوع من التواصل. كما يتعيّن على أصحاب القرار السياسي المحليين و/ أو الدوليين مســؤولية ضمان الحدّ الأدنى من الأمن الجســدي الضروري.

المرحلة الثانية: إرساء الثقة

يفترض ذلك علــى كل فريق، ضحيــة أكان أم معتديًا، أن يســتعيد الثقة بنفســه وبالآخر ويعترف بإنســانية الآخر. ذلك هو قوام الثقــة المتبادلة. وفي هذه المرحلة، يبدأ الضحايــا بالتمييز بين مختلف درجات الذنب عند المعتدين والتمييز بيــن الأفراد والمجتمعات، فيعيدون النظر في الأفكار القائمة مســبقًا، ومفادها أن جميع أعضــاء مجموعة مخاصمة هم معتــدون حكمًا أو معتدون محتملون. أمّا السلامة الجسدية وغياب العنف وبدايات التطور السياسي، فهي شروط أساسية لإرساء الثقة.

المرحلة الثالثة: نحو المحاكاة والتماهي

تنشأ المحاكاة عندما يقبل الضحايا بالإصغاء إلى من تسببوا لهم بالعذاب وعندما يعترف المعتدون بالعذاب الذي تســببوا به لضحاياهم. ويُعتبر كشــف الحقيقة شرطًا أساسًــا من شــروط المصالحة، إذ يوجِد الأوضاع الموضوعية التي تســمح للأشــخاص بأن ينظروا إلى الماضي من منطلق العذاب المشترك والمسؤولية المشتركة.

إلّا أنه لا يمكن أن تتبلور قيم العيش المشترك البعيد عن العنف والثقة والمحاكاة على نحوٍ مستدام إن استمرت أوجه الظلم البنيوي (من سياسي وقانوني واقتصادي).

لذا، لا بدّ من تأمين الدعم اللازم لمسيرة المصالحة من خلال تقاسم تدريجي للسلطة، واحترام كل طرف التزاماته السياسية وأجواء تضمن حماية حقوق الإنسان والعدالة الاقتصادية ومن خلال إرادة الجميع وعزمهم على قبول المسؤولية الجماعية، أكان بالنسبة إلى الماضي أم إلى المستقبل.

خاتمة: تدخّل مسؤول للمجتمع الدولي في عملية المصالحة

على المجتمع الدولي ألّا يطلب ما لا يمكن تحقيقه، وإنما على الدعم الدولي أن يستند إلى تقويم واقعي لما يمكن القيام به.

لا يمكن استيراد المصالحة أو فرضها من الخارج. وعلى الأطراف الخارجيين أن يقدّموا دعمهم ويسهّلوا السياسات الوطنية ويتّبعوا ثلاثة مبادئ بسيطة:

- الوعي بالسياق الخاص بالحقبة الانتقالية بُعيد صراع معيّن؛ فقد أصبحت دعاوى ولجان تقصّي حقائق أكثر رواجًا عند المانحين الدوليين والمنظمات غير الحكومية. وغالبًا ما تأتي النتيجة على شكل ضغط خارجي تلقائي أو مساعدات لدعم قيام تلك المحاكم واللجان، ولكن ينبغي على المجتمع الدولي أن يتفادى هذا النوع من المقاربات التلقائية؛ فمما لا شك فيه أن كل انتقال من العنف إلى السلم يكاد يكون فريدًا من نوعه. كما أن الإرادة السياسية بالخوض في مسألة المصالحة تتفاوت بشكل ملحوظ، تمامًا شأن القدرات والموارد المتاحة، في الطبقة السياسية كما في المجتمع المدني. إذًا، لا يُفترض بالمجتمع الدولي أن يفرض ما لا يمكن تحقيقه، وإنما على الدعم الدولي أن يستند إلى تقويم واقعي لما هو ممكن سياسيًا وماليًا واجتماعيًا.

- القبول بمبدأ «الملكية» المحلية لمسيرة المصالحة؛ فعلى المصالحة

المستدامة أن تُطوَّر محليًا. ذلك أن الصلح يكون عادةً بين الضحايا والمعتدين دون سواهم. وبالتالي، فمن واجب المجتمع الدولي أن يسهّل عملية المصالحة بدل أن يفرض الشروط، وأن يعطي السلطة للشعب، ويدعم المبادرات المحلية بدل أن يُغرق مجتمع ما بعد الحرب في وزر وابل من المشـــاريع الأجنبية (كما هي الحال في كوسوفو على ســبيل المثال) ويختار تعزيز القدرات عوضًا عن اســتيراد الخبراء. فحتى عندما يكون مجتمع من المجتمعات واهنًا إلى حدّ أنه بحاجة إلى دعم خارجي مكثف، تبقى المشــاريع المشــتركة التي تتشاطر فيها السلطات والمنظمات غير الحكومية المحلية والأجنبية المسؤوليات والمهمات خيارًا أفضل.

- اعتماد إطار زمني حذر؛ فصانعو الســلام ووســطاؤه العالميون يميلون إلى مناصرة مقاربة متســرعة للمصالحة. وغالبًا ما يعكس هذا الأمر مصالحهم الخاصة على المدى القصير و/ أو قناعاتهم غير المبنية على أســس صلبة، التي ترى أن نجاح مرحلة الانتقال رهنٌ بتحرك ســريع باتجاه الوحدة الوطنية. وهذا أمــر لا يعطي النتائج المتوخاة منــه؛ فقد يُخيَّل لهم أن نشــاط المصالحة على المدى الطويل يعيق عملية إرســاء الديمقراطية، في حين أنه في الواقع شــرط أســاس لبقاء الديمقراطية في قيد الحياة. ويفترض الإطار الزمني المؤاتي أيضًا وجود لاعبين خارجيين من حكوميين وغيــر حكوميين يكون لهم التزام طويل الأمد، فضلًا عن تقويم للمســاهمات والمشاريع الدولية الســابقة. وقد تميل الــوكالات الدولية إلى اقتراح أو فــرض تنفيذ إصلاحات سياســية واقتصادية باعتبارها أولوية، على حساب برامج المصالحة، غير أن من الأهمية بمكان ألا تُعرقَل المصالحة على المدى الطويل من خلال إنشــاء بنى سياسية واقتصادية غير ملائمة.

الفصل السابع

العدالة في وضع استثنائي:
ملاحظات في مآزقها الدولية

عبد العزيز لبيب

«حري بالمرء أحيانًا أن ينُصَّ على الأمور العبثية؛ ولكن ينبغي أن يكون ذلك بلين وبالمرور مرور الكرام، وأن يكون ذلك بالنسبة إلى تاريخ الفكر الإنساني فقط، وهو الذي ينكشف لنا انكشافًا يكون أفضل في شواذ فريدة معيّنة منه في أكثر الأعمال معقولية. وإن نسبة هذه الشواذ عند دارس الأخلاق كنسبة تشريح المَسْخ عند مؤرخ الطبيعة: فهي تفيده أكثر مما تفيده دراسةُ مئة فرد بعضُهم يشبه بعضًا»

ديدرو، مقالة «أنسيكلوبيديا»، الأنسيكلوبيديا (1752-1771)

مقدّمة: سردية الاستثناء

• هناك جزيرة من جزر بحر الكاريبي يُقال إن أهلها البسطاء لم يعرفوا سابقًا لا لفظ العولمة ولا معناها، بل كانت الجزيرة كلُّها وخلجانها البهية عالَمهم، وكان العالم أجمع مكانًا يتسع لهم ولسائر الناس[1]. هذا ما كانوا يدرونه أو يظنونه، فكانوا يتغنّون به. وكان من بينهم شخص يُدْعى خوسيه مارتي (1835-1895)، الذي حال ضَنَك عيشِ أسرته دونه ودون تعليمه، ولكنه تعلّم، ثم صار فيلسوفًا وحقوقيًا وصحافيًا وشاعرًا وبطلًا يقود مقاومة بلاده ضد الاستعمار، فنُفي إلى إسبانيا، وفي منفاه نال الإجازة في الفلسفة، ثم عُفِيَ عنه فترحل كثيرًا إلى أن عاد إلى الجزيرة فعاد إلى المقاومة ومات في ساحة المعركة. وقد ترك قرابة الثلاثين مجلدًا، وممّا تقوله أشعاره

(1) المقصود كوبا كما سيتضح من السرد.

وقد لمح على شاطئ غوانتانامو فتاة ريفية حسناء تمر قبالته غير مبالية:

أنا إنسان مخْلص

من حيث ينمو النخيل

قبل أن أموت، أريد أن أسكب أبياتًا

....

غوانتانا ميرا، غواخيرا، غوانتانا ميرا [...]

من هذا القصيد الأول الذي قيل إن خوسيه مارتي استلهمه من أهازيج أندلوثيا (الأندلس)، اقتبس الفنان جوزيتو فرنانديز في عام 1928، غنائية وَسَمها بـ «أبيات بسيطة» تترنّم بالحرية وبجمال خليج غوانتانامو، ثم صرّفها الشعراء والمغنّون أو نسجوا عليها روايات متنوعة تُحْصَى بالعشرات، فصار أهل الجزيرة ثم الفنانون الكبار والناس في العالم كله يردّدونها بلا كلل، وهي الشهيرة بأغنية «غواخيرا غوانتاناميرا» («ريفية» غوانتانامو). فماذا لو قلنا أيضًا إن ذلك الخليج الهادئ الجميل كان ملجأ عزيزًا للحرية يأوي إليه من أراد حماية نفسه من الاضطهاد والظلم والعنف، مثلما فعل الهايتيون منذ قرون حتى وقتنا هذا.

لكن حدث أن «جارًا» قويًا تسَوَّغ على وجه الإيجار، ولمدة غير محدودة، موضعًا صغيرًا من مالكه؛ موضعًا وكأنه نقطة لا سُمْك لها على خارطة تلك الجزيرة وذلك الخليج. وحصل التسويغ في شروط قاهرة منذ ما يزيد على القرن بقليل، ومعناه أن مستثمره والمنتفع الحالي منه ليس هو ذاته مالِكه الحقيقي ولا صاحب السيادة الدائمة عليه. وقد شاء «عقل التاريخ» الماكر أن تُفَرِّق بين المؤجِّر والمستأجر علاقةُ العدو بالعدو حتى خشيت البشرية، في زمن الحرب الباردة وأزمة خليج الخنازير، أن تؤدي الأزمة إلى كارثة نووية؛ قلنا في مثل هذا الموضع الذي صار غريبًا وغامض الهوية حتى بان على هيئة أرضه التوحش واستغرقته العزلة والوحشة، وكأننا به صار معلقًا ما بين الأرض

والسماء، يُقام ضربٌ غير نمطيّ من العدالة هو أيضًا كأننا به معلق بين الاثنين، فلا هو بالسماوي المطلق فيؤجَّل أمره إلى يوم الحساب، ولا هو بالدنيوي النسبي فيَجري مجرى العدالة الإنسانية. لا هذا ولا ذاك: لا أخلاق السماء ولا سياسة الأرض. وإنما في محتشد قائم في ذلك الخليج وعلى مقربة من قاعدة بحرية لقوة إمبراطورية عظمى قائمة بالخليج، تُحْشَد مئات من الذوات البشرية المميزة بـ «طبائع» مخصوصة كالهيئة واللسان والمعتقد. المحتشد هو إذًا سجن لمعتقلين غير أميركيين يُشتبه فيهم بارتكاب جريمة الإرهاب الدولي، وهو أيضًا مكان محكمة استثنائية لمقاضاتهم.

هكذا، تحت عناوين متنوعة، ولكنها متقاربة المعنى والمقصد، كـ «العدو المقاتل» و«الإرهاب الدولي» أو الانتماء إلى «محور الشر»، يُدخَل المتهمُ معتقلَ غوانتانامو، مذنبًا أكان أم بريئًا. فالصفة الجنائية لا تُلحَق بذاتية المتهم، أو بهويته كما يقال، إلحاقًا يحصل من خارجها، أي من فعل من الممكن أن يفعله هو أو يفعله غيره، وإنما هي متضمَّنة في المعنى الشامل الذي لا ينعت فردًا بعينه أو فئة محدودة بعينها، بل يميّز ويَعُمُّ مجموعة بشرية أكبر وعرقًا بأكمله وديانة بأكملها: تكون الصفة هنا، إذًا، من ذات الموصوف أو من هويته. على هذا النحو يعمل منطق الإقصاء العام؛ فلو أنه سِيق إلى حدوده القصوى وطُبّق على الحالة الماثلة أمامنا لكان على محتشَد غوانتانامو أن يتسع لمئات الملايين من البشر وأن يشملهم جميعًا. ومن ثمة تصبح الصفة تسمية جامعة مانعة عوضًا عن التسمية الجارية، ويتبادل الحدّان، الجوهر والصفة، وظيفتيهما، وتنقلب الصفة إلى جوهر: الإرهابي [هو] عربي أو مسلم، فيحصل أن ينفصل الموصوف [الإرهابي] عن الصفة [عربي/ مسلم] ويستقل، ويَستغني عنها؛ ومع ذلك يظل متضمنًا إياها ودالًا عليها. فكلمة «إرهابي» كافية للدلالة على الغائب. أمّا إذا عَرَض عارض فكان أن المتهم بالجناية لا تنطبق عليه التسمية الجامعة المانعة، وهي «إرهابي [عربي]» أو «إرهابي [إسلامي]»، أو قُلْ «الإرهابي» بإطلاق، عاد الربط بين الصفة والموصوف بالتصريح لا بالإضمار؛ وأكثر من ذلك، مالت العبارة المنطوقة إلى التدقيق مع الإبقاء على التمييز كأنْ يقال، مثلًا، «من بين الإرهابيين المعتقلين يوجد شخص من جنسية

فرنسية»: يؤدي، هنا، لفظ «جنسية» وظيفة الفصل الدلالي بين الإرهاب والهوية الشاملة (الفرنسيون). ليس للإرهابي، في هذه الحالة، من الهوية الفرنسية سوى الوضع القانوني (الجنسية)، إذْ تُستثنَى منه سائر العناصر، كالمنشأ واللسان «الأصيل» والذهنية والثقافة عامة والديانة، بل حتى الأرض والدم في نظر بعض الأيديولوجيات، أو يُستَتَر عنها، وهو ما يفيد أيضًا بأن الفرنسيين ليسوا إرهابيين بالذات، أو بالتعريف، وهذا حُكْم صادق ومعقول؛ غير أن العبارة تتضمن شرطًا مستترًا ومسكوتًا عنه يستثني من الحكم جماعات أخرى، أو قُل «هويات» أخرى، كالعرب والمسلمين اليوم. وقبل الإسلامي كان الشيوعي أو البلشفي القابض على السكين بفَكَّيْه هو الإرهابي وهو الشر الأعظم[2]، ثم جاء دور اليهودي، ثم المقاوم الفرنسي ضد النازية، وقُبَيْل المقاوم الفرنسي ومن بعده بالخصوص كان المقاوم الفلسطيني والجزائري والجنوب الأفريقي. والسرد يطول.

• أوصاف الخليج، وأوصاف محتشد غوانتانامو، كما نقلتها قلة قليلة من الحقوقيين والمحامين الجريئين الذي زاروه أو مروا به، تنعته بـ «الضد يوتوبيا» (anti-utopia) أو «الديستوبيا» (dystopia). ويجوز هنا أن نضيف وصفًا ثالثًا نافيًا سالبًا يَصِف المحتشدَ بـ «اليوكرونيا» (لازمانية، أو التاريخ البديل، uchronia)؟ من هنا يُفهم لِمَ وكيف أن القضاء المدني الأميركي، وفي مقدمته الحقوقيون البارزون، أخذه الارتباك وحتى الحيرة من الوضع العدْلي لشروط الاعتقال والمقاضاة: باسم أي قانون مسنون وبمقتضى أي ميزان للعدالة يُقاضَى معتقلو

---

(2) عندما دخلت الليبرالية الرأسمالية أوج أزمتها في عصر الثورات خلال الثلث الأول من القرن العشرين، واستعر هَوَسُها من الثورة، انقلبت إلى فاشية، فبلغ تمييزها السياسي والأيديولوجي بين «الصديق والعدو» درجة حادة يعبّر عنها المشهد التالي من فيلم «1900» Novecento للمخرج الإيطالي برتولوتشي: [يتكلم مناضل فاشي يمثله الممثل روبروتو دو نيرو فيقول مخاطبًا جمهرة من حزبه] «إذا بان لكم أن قطًا قد أصيب بعدوى الشيوعية فلا تظنوه قطًا بل قولوا إنه شيوعي»، ثم أخذ أمامهم قطًا وشده إلى حائط وجرشه برأسه جرشة واحدة فمات لحينه موتة بشعة. حينئذ تجيشت الغرائز والخيالات، المخاوف والآمال، وذهبت الجمهرة إلى القتل وحرق دور الشعب بمن يأوي إليها من مدرسين وكهول يتعلمون الكتابة والقراءة ويتدربون على المواطنة. يدوم الفيلم 320 دقيقة، وهو من جزأين، وشاهدناه في عام صدوره (1976).

غوانتانامو، بصرف النظر عمّا نوى الفرد الواحد منهم أو دبّر أو فعل، أو لم ينو ولم يدبّر ولم يفعل؟ والداعي إلى الحيرة هــو تحديدًا وضع «اللامكان» الذي هو، على الصعيدين الحقوقي والتشريعي المحض، «مكان» المحاكمة. وبديهي أنْ لا قضاء عــادلًا ومعقولًا بلا هوية مكانية واضحة، وهــي التي من علاماتها الرئيسة أن يكون مكان المحاكمة تابعًا لتشريعات البلد الذي يُقاضِي المتهمين، أو في بلد أجنبــي له من القواعد والإجراءات ما يجيــز اعتقال الغير ومقاضاته من طرف بلد أجنبي، ولكن الاعتقال والمحاكمة في محتشد غوانتانامو هما من قبيل مُقاضــاة الغير من طرف غيرٍ، وتحت «ســيادة»، أكانت حقيقية أم وهمية، لغيرٍ ثالث. وإنها لَقضية لا هيٍ في داخــل الولايات المتحدة الأميركية ولا هي في خارجها. فجَرَت شــروطُ الاعتقال وتقنياته، وجرت شــروط المحاكمات وتقنياتها بتسويغات استثنائية قصوى لا سابق لها، على ما نعلم.

• كانــت العصور مــا قبــل الرأســمالية، والمنعوتة بــ «المظلمة»، تظن أن الأنفس، وهي فــي دنياها، ليس ممكنًــا أن تبلغها المحاســبة ولا المراقبة والمعاقبة، بحكم اســتعصاء ولوج محاكــم التفتيش على الضميــر، اللهم إلّا أن يعترف الضمير بنفســه. يتبع ذلك أن جســد المتهم هو ما كان يمكن تملكه وتعذيبه لا رغبةً في التعذيــب، وإنما لبلوغ الضمير وإكراهه على الاعتراف، ثم إنه، مع الرأسمالية و«أنوارها»، صارت الأنفس مَكْمَنًا ومرْمًى مباشريْن للمراقبة والترويض والمعاقبة، فتحرر الجسدُ، ولو نسبيًا، من ضروب التعذيب بمقدار ما يقتضيه الشرط الرأســمالي العام[3]. كان هذا قبل أن يُكتشَف اللاوعي. غير أن

(3) قد توحي الفكرة بإحالة إلى ميشــال فوكو، و إلى مؤلفه المراقبة والمعاقبة: ولادة الســجن؛ والأمر ليس كذلك إلّا مصادفــة. وفي أي حال من الأحوال، لم يكن «الفضــاء» الثقافي الذي تتنزل فيه دراســتنا هذه من انشــغالات فوكو المنحصرة في داخل «الثقافة الغربية» كما كان ينص بنفسه على ذلك مرارًا. الفكرة أتتنا مباشــرة من لابييه دو مابلي (L. de Mably) الذي انشــغلنا به في أطروحتنا (1983) والذي استشهد به فوكو في كتابه المذكور. وســتكون لهذا البحث، في ختامه، عودة إلى دو مابلي وهو القائل في مؤلفه في التشريع أو مبادئ القانون (1776): «إن العقاب، إذا أمكنني الكلام على هذا النحو، ينزل، على الأحــرى، بالنفس لا بالجســد». انظــر: Gabriel de Mably: «De la législation, ou Principes des loix,» dans: *Collection Complète des Oeuvres de L'Abbé de Mably*, tome IX [Paris: C. Desbrière, [1794-1795]], Nouvelle édition imprimée sur ses manuscrits autographes et augmentée de ses œuvres posthumes en 3 volumes (Paris: Guillaume,1821), 15 vols, t. IX.

معتقل غوانتانامو جمع بين ضَرْبَيْ التملك والعنف الجَسَدِي منهما والنفساني، بينما نُصْب الحرية النيويوركيّ الشـاهق يُطل عليه من بعيد. فكان أن «الضمير الإنسـاني الكوني» أصابته الصدمة، وأصابه الذهـول والعجز. وذلك هو فعل من أفعال العولمة، لا من حيث ما هي بالذات، وإنما لانقيادها السياسـي للأمر الإمبراطوري الجديد (imperium romanum)[4].

• وهذا ما قد يجـوّز لكتابة هـذه المقالة بأن تأتي في شـكل ملاحظات ومقاطع، أو إن شئنا شذَرات، وذلك لأن الخطاب في ما يُعَدُّ حالة استثنائية في حقل ممارسـات العدالة يأتي، مِثْلًا بمثل، مصحوبًا بالاسـتثناء في حقل البيان والبلاغة. فرُبّ كسور وتشظيات في العدالة تعبّر عنها الكتابة بأسلوب المقاطع والشذرات فتكون قدرتها على التنبيه إلى «الفراغات الحقوقية» وعلى تشخيصها بالسرد أجدى من مجرد الاستدلال عليها بمقتضى التسلسل السببي، على الرغم من أن الاستدلال يظل أوْلى وأصوب في سائر مسائلِ الحق والسياسة. والقصد من هذه الطريقة بيان مآزق العدالة أو «إحراجاتها»، كما يقول الفلاسفة.

أولًا: في الاستثناء وفي بعض أحواله

1 - في الحالة الأولى

أربكت المسـائلُ القانونية والفقهية القانونية، المتصلة بمكافحة الولايات المتحدة الأميركية الإرهاب الدولي، ومنها ما يتصل بالوضع الخصوصي الذي لمحتشـد غوانتانامو، النظامَ التشريعي والعدلي الأميركي، ومعه النظام القانوني الدولي. فقد نصبت أمامهمـا الإحراج تلو الآخر. وليس مـردّ ذلك إلى نزعة تتلاعب بهمـا أو تُعَلِّق العمل بهمـا بعنوان الطـوارئ، أو تؤولهما لمصالحها لرجحان موازين القوى الدولية لها فحسـب، بل لأنهـا طامحة إلى بدء وضع

(4) انظر الفصل الخامس الموسـوم بـ «تدبير العالم وتدبره: بيـن الإمبراطورية وجموعها» من الكتاب القيّم: صالح مصباح، مباحث في التنوير موجودا ومنشودا: «تجرأ على استخدام عقلك» (بيروت: جداول، 2011)، ص 196-229. ونشكر، بالمناسبة، صديقنا صالح مصباح على قراءته نصنا هذا قبل نشره وعلى ما أسداه لنا من ملاحظات وجيهة.

قانونــي جديد. إن طبيعة الرأســمالية بعد «المرحلــة الإمبريالية»، والأزمات/ الثورات التي خلخلت رأس المال وســيروراته المحليــة والعالمية وجدّدتهما غيّرت وجــه العالم؛ فقــد أعادت تقســيم العمل علــى الصعيديــن المحلي والعالمي، وبدّلت هيئة قوة العمل بأن همّشــت نســبيًا مــا كان ينعته الاقتصاد السياسي التقليدي بالعمل المنتج، وألحقت أشكالَ رأس المال التقليدية برأس المال المالــي والمُضاربي الجديد المعضود بتكنولوجيات الاتصال وشــبكاته الافتراضية الأكثر امتدادًا وتشــعبًا وتســارعًا وحينية ودقة، فتغيرت بسبب ذلك دورة رأس المال واســتُحدثت فيه توزيعات جديدة للربح والخســارة، وقواعد جديدة في الشــرعي واللاشــرعي، والاســتحالات العميقة التي بدّلت طبائع الســلع، وجرّت إلى دائرة التســليع والتبادل حتى في المعــارف وآداب الحياة (الإتيقا) والأذواق، ومحت، ولو نســبيًا، الحدود بين الخصوصي والعمومي، بين الفردي والاجتماعــي، وعلى نحو لا ســابق له، ومســخت، أكثر من أي وقت مضى، حاجات البشر الطبيعية مُتعًا استهلاكية اصطناعية وشبه استطيقية، واستوعبت زمان التاريخ في المكان والجغرافيا، فمسّت مسًا شديدًا قِوامَ الثقافة والسياسة وأعادت تعريف الهيئات والأجسام الاجتماعية والتنظيمات السياسية بدءًا بالدولة والسيادة القومية وانتهاء بالأحزاب والنقابات.

إن ذلك كله شــكّل بنية دينامية بدّلت وجه المعمورة على الجملة، وكأنّ العالم خُلِق خلقًا جديدًا، كما كان يمكن أن يقول ابن خلدون لو كان بيننا. هكذا، يمكن المرء أن يرى، من زاوية محددة وبنســبة معيّنة، ما كان أفقًا للاشــتراكية «المناضلة» قد حققته، ويا للمفارقة، «قوانينُ» السوق الرأسمالية، ولكن حققته من منظور مختلف، وبمعايير للعدالة والإنصاف مضادة تمامًا لمُثُل الاشــتراكية النظرية[5]. كل شــيء صار يُلزم بتغيير المنزلات والوضعيــات والهيئات، وما على السياســة إلّا أن تنصاع لقوانين الســوق الصمّاء، وقد انصاعت، وما على

(5) ولكأننا ببَرْنشتاين وكاوتسكي يتتصران بَعْدِيًّا على لينين وعلى روزا ليكسومبورغ في المناظرة التاريخية الشــهيرة التي عرفها اليســار الأوروبي في بداية القرن العشــرين. والحال أن مُنظّرَيْ الأممية الثانية، برنشتاين وكاوتسكي، هما القائلان بأن للرأســمالية إمكانات التطور الدينامية والمتناقضة من غير حاجة إلى القطائع الثورية العنيفة.

التشريع وعلى الحق أيضًا إلّا أن ينصاعا بدورهما. لذلك صار ينبغي، كائنًا ما كان عنف التحوّل، تغيير روح الشرائع التي وُلدت مع «مولد» الرأسمالية ذاتها، وينبغي تغيير روح «التنظيمات»، أو قُلْ «روح التكوين»، أي الدستور. ولكن ما السبيل إلى ذلك؟ لا بد من البدء بخلخلة وضع القانون الجنائي والجزائي[6] بتغيير مفهوم الجريمة والعقاب؛ لا بد من أن يصيب التغيير صميم الأشياء، ماهية العدالة وشروط تحقيقها وحدودها القصوى. ولكأننا في البدء قُبالة قابيل وهابيل. وهَهُنا يُطِلّ علينا الاستثناء الأعظم والأشد فحشًا بوصفه حالة ذهنية مُثلَى للاختبار. ومن بين حالات الاستثناء، هناك حالة محتشد غوانتانامو التي ساقها السرد السابق. ألا إنها لَحالة اختبارية قصوى في فيزياء العدالة.

• نقول إن إصابة العدالة في ماهيتها تحصل بواسطة خلخلة القانون الجنائي وقلبه بالكلية. ينبغي لأجل ذلك نقل العدو، بما له من حقوق وواجبات، من دائرة العلاقة العدائية ذات الطابع الجيو السياسي والعسكري في المقام الأخير إلى دائرة الجريمة، من دون خسران الطابع التعميمي الذي يتصف به موضوع السياسة والحق، وتتصف به مقاصدُهما. يتبع ذلك أن الطرف الذي يحدّده العدو المقابل كهدف للمكافحة ينبغي أنْ يستحيل إلى عدو لا متعيّن ولا مُعَرَّف. من هنا يُفهم تفنن النظام الإمبراطوري الجديد في اختراع تسميات، أو قُلْ، شعارات كافية وشافية في تقديره، ونحن قد ذكرنا بعضها. أمّا السائد منها في أيامنا هذه، فهو «الإرهاب الدولي» و«الإرهابيون الدوليون»، وأشياء أخرى من هذا القبيل، وهي تسميات هلامية، فإن لم تكن كذلك فإنها على الأقل قابلة للتأويل على أنها هلامية. إن هذا الطابع المُبهَم الذي يوسَم به الإرهاب وسْمًا مقصودًا يُفْصِح أيضًا عن حقيقة الطابع المبهم الذي يسِم النظامَ الإمبراطوري الكوكبي نفسه ويواتيه أتم المواتاة. أضف إلى ذلك، من ناحية أخرى، أن بنية «القاعدة» - تنظيمًا متحركًا وقابلًا للتّذرر الجغرافي في بقاع كثيرة من العالم،

(6) بالنسبة إلى مسألة القانون الجنائي وأهمية تعالقه مع المسألة الدستورية، انظر: Jean-Claude Paye, «Dictature ou état d'exception permanent?» *Multitudes* (11 Février 2009), «Le rôle constituant du droit pénale».

<http://multitudes.samizdat.net/Dictature-ou-etat-d-exception>. [الدور التأسيسي للقانون الجزائي]

وقابلًا أيضًا لانتساب المجموعات إليه أو تبنّيه لها - لا تقل هلاميتها، أي تلك البنية، عن هلامية توْأمها الإمبراطوري. ومعنى ذلك أن مكافحة الولايات المتحدة الأميركية وحلفائها الإرهاب تستسيغ التسميات الهلامية بقصد استراتيجي، وهو سيادة العالم في كل بقاعه.

إن فن السياسة وفن الحرب يستسيغان هما أيضًا فن البلاغة والخطابة والإقناع. وربما ليس هناك أفضل من اختراع عبارات من قبيل «الحرب على محور الشرّ» أو «الحرب على الإرهاب الدولي» للإشارة إلى عدو لا يُراد تعيين وجوده وتحديد مكان وجوده، حتى لكأننا بالقوة الإمبراطورية كالجارح الكبير الذي يطارد ظله فوق أحراش متشابكة ومعتمة[7]، علمًا أن قائمة العناصر المكوّنة للمحاور قد تتغير بحسب الوضع والتحالفات، لكن التسمية العامة ثابتة. ومقصد أميركا من هذا الضرب من التعميم السالب عوضًا عن التخصيص الموجب، إنما هو نمذجة وقوْلبة مستهلكة، فضلًا عن استدامة الخوف. ومفاد الأمر أن التعميم والهلامية يتناقضان مع مبادئ أساسية في التشريع والقانون جارٍ العمل بها كونيًا: وهي اليقين من وقائعية الجريمة، وتحديد هوية المذنب، وتناسب العقاب[8]. أمّا المساس ولو بواحد منها، فهو مساس بالعدالة وحياد عنها.

• معلوم أن مفهوم العدو - كما يتعيّن في القانون الدولي وحق الأمم، أو في قانون الحرب والسلم خصوصًا وما طرأ على ذلك كله من تغييرات وتعديلات وتحسينات خلال تاريخ الحرب والسلم الطويل - يُستعمَل في حالة الحرب وحالة اللاسلم بين دولة وأخرى لنعت كل جيش نظامي مرئي ومعلوم لدولة قائمة وله أزياؤه وقيادته. وهذا هو العدو الشرعي أو القانوني. ومعنى

---

(7) لا يعني ذلك أن طرفي النزاع متفقان من حيث المواقع والمقاصد على الأقل، وإنما وجود هذا مشروط بوجود ذاك. وقد يحصل أن يتبادلا المنافع. كما أن الاقتدار الإمبراطوري له قَفَاه أو «وجه العملة المقلوب»، كما تقول العبارة الأجنبية الشائعة، وهو موطن ضعفها إذْ يستشعر المركز الإمبراطوري (واشنطن اليوم) أي حركة مارقة عن سلطانه في أي بقعة من بقاع العالم.

(8) انظر: أحمد فتحي سرور، «حكم القانون في مواجهة الإرهاب» (دراسة، القاهرة، 2007). يمكن الاطلاع على الدراسة المطولة لرئيس مجلس الشعب المصري السابق في: <http://www.hccourt.gov.eg/elmglacourt/mkal/12/mkala_srour.html>.

القانونيــة هنا أن للعدو المحارب حقوقًا وواجبات وســننًا مــن العدالة تجري بتراتيب مضبوطة هذّبتها وحسّــنتها الاتفاقات الدولية الحديثة، ولكن أشــكال مقاومة جيش الاحتلال الأخرى، وكذلك حروب العصابات والحروب الثورية والتحريرية، كانت مســتثناة من هذه الســنن والأعراف، فــكان يحكمها قانون الغاب و«عدالة» الأقوى والمنتصر. بيد أن الأمــر عرف تحولًا بالغًا في الحقبة المعاصرة لنا، خاصة بعد الحرب العالمية الثانيــة، إذْ أدّى الاعتراف بالمقاومة ضد جيش يحتل بلاد الغير، والاعتراف بالحــروب الثورية والتحريرية، إلى أن يكتســب العدو غير النظامي وغير القانوني وضعًا قانونيًــا وحقوقيًا معيّنًا. صار الاستثناء من القاعدة أكثر شفافية، وصارت آثاره أقل وطأة على المغلوب.

• غير أن الحال بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأميركية في إثر حوادث 11 أيلول/ سبتمبر 2001، وهي على قدر كبير من الاستقواء السياسي والعسكري بعد حرب الخليج الأولى، وعلى هشاشــة نســبية من جهة أزمــة نمط تكوينها العام، هي أن تستثني عدوها الآني والمباشر، وعلى وجه أخص، مهاجمي مركز التجارة العالمي والبنتاغون، والمنظمات الإســلامية العســكرية غير النظامية، كطالبان والقاعدة، الذين ســوف يحمل عليهم التحالف الغربي حربًا شاملة في أفغانستان. لا بد إذًا من اللجوء إلى الاســتثناء، لا من القاعدة فحسب، بل من مجمل الاســتثناءات «الصغرى» الســابقة أيضًا. ينبغي على الاستثناء أن يكون أكثر راديكالية حتى لَنَظُنَّنَّه يَلُفّ على القاعدة وينطوي عليها وينغلق.

هنا تحديدًا يخرج النظام الأميركي على المجموعة الدولية وعلى شعوب العالم، ولا ســيما على مواطني أميركا، شاهرًا قانونًا لا سابق له، ألا وهو قانون **باتْرِيُوتْ للولايــات المتحدة الأميركيــة** (USA Patriot Act) الــذي صادق عليه الكونغرس على عجل ومن دون نقاش يذكر، ووقّعه الرئيس بوش في تشــرين الأول/ أكتوبر 2001، وتسميته الكاملة هي «قانون لأجل توحيد أميركا وتقويتها بتوفير الأدوات المواتية لإعاقة الإرهاب ومواجهته». أمّا ما ينفرد به هذا القانون ويســبق إليه، فهو ابتداعه مقولة جديدة في تعيين العدو وتســميته، وهي مقولة «العدو المقاتل اللاشــرعي». وهذا الضرب من العدو يمتنع عن التصنيف: فلا

هو بعدو الحرب، فيُعامَل معاملة المحارب النظامي أسيرًا أو معتقلًا أو مُحاكَمًا أحيانًا كمجرم حرب، ولا هو بالإرهابـي غير المحارب وغير النظامي، فتجري عليه إجراءات الاعتقال والمقاضاة غير الحربية. إنه مسلوب الحقوق الإنسانية التي يضمنها القانـون الدولي والعرفي، وحتى القانـون الوطني الذي للأعداء المحاربين، ولكن ينبغي من جهة مقابلة أن تُسلّط عليه أساليب الحرب بالمعنى الدقيق للكلمة، وما عليه إلّا أن تُشوِّطه آثارها وويلاتها.

هكذا، فإن إعلان الحرب على الإرهاب الدولي ومحور الشـر، من طرف أقوى دولة في عالم اليـوم وأعرق ديمقراطية في الأزمنـة الحديثة تدرب فيها البشـر على الحرية والمواطنة، هو إعلان حرب على عـدو يُنعت بالمحارب وهو ليس بدولة. إن الجندي النظامي المحارب لا يُشـتبَه فيه لأنه مرئي، فيُقتَل أو يؤسر مسلحًا أو يستسلم بنفسـه في ميدان المعركة، أمّا «العدو المقاتل غير الشرعي» فيُفْعَل به ولو على وجه الشُّبهة أو الظن، أكان مسلحًا وفي ساحة فعلته أم لم يكن. وتطاول الشـبهة من قاربه أو حاذاه أو بادله شيئًا بعلمه أو من دونه. ولا تميز هذه الشـبهة بين الأجنبي والمواطن الأميركي، ولا بين تنظيم إرهابي ودولة عضو في الأمم المتحدة ولكن أميركا تعتبرها دولة راعية للإرهاب(9).

لا شـك البتة، على صعيد الحالة التي نحن بصددها، في أن السياسة، لا العدالة، هي التي تُعَيّن وتصنّف وتضع المعايير والأحكام. بعد هذا يدرك المرء كيف أن قانون باتريوت أصاب مرماه السياسـي، ومسّ جوهـر العدالة، وغيّر وضع القانون الجنائي والجزائي بأن شـرّع للجان والمحاكم العسكرية وأجاز لها ما ليس من اختصاصها، وهيأ للسـلطة التنفيذية الشـكل القانوني لممارسة الخروقات؛ إذْ أبطل العمل بمبدأ العدالة الأنغلو سكسـوني الأساس والعريق، وهو مبدأ «لِيَشْـخُصْ [ليحضرْ] الموقوفُ بكيانه أمام القاضي» (habeas corpus).

---

(9) بتعلّات مثل هذه شُـنّت الحرب على أفغانسـتان، وشُـنّت الحرب الثانية على العراق. وفي العراق، لم يكن هناك لا قاعدة ولا أسلحة دمار شامل؛ وشنُّ الحرب هو، في حد ذاته، دليل على غياب هذه الأسلحة، إذْ لو كانت هناك أسـلحة من هذا الطراز لما قامت أميركا بالحرب، وبتلك الطريقة على الأقل. ولكن هذا شأن آخر لا يخص هذه المقالة.

وعلى العكس تمامًا من هذا المبدأ العظيم، على صعيد العدالة وحقوق الإنسان، الذي أخرج الموقوف من «السجون السوداء» و«آبار النسيان» (Oubliette, black hole, dungeon) يعيده إليها قانون باتريوت، وهي ممارسة لم تشمل سجن غوانتانامو فحسب، بل سجونًا سرية وسجونًا «طائرة» وسجونًا «مُبْحِرة» في أميركا وفي بلدان موالية أو تابعة لها في أوروبا وغيرها. من هنا نفهم آراء شُرّاح **قانون باتريوت** باعتباره، من ناحية أولى، تفكيكًا للحريات والحقوق، وتنصيبًا للدكتاتورية، وباعتباره، من ناحية ثانية، «الصيغة المعيارية المواتية لعقلية الحرب»[10]. يختل التوازن بين السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية لمصلحة هذه الأخيرة فتحوز ما تنشده، وهو التمكّن من ذاتَويَّتِها السياسية ومن إرادَوِيّتها الحربية، فيكون بين يديها وحدها حسم القرار في نهاية المطاف. وهذا تحديدًا هو المنشود من الوضع الاستثنائي: حسم القرار.

على هذا النحو، اخْتُلِق وصفُ «العدو المقاتل» لمجاوزة الاستثناءات المانعة الجامعة. فإن هذا العدو من طراز جديد لا هوية حقوقية واضحة له. ومن لا هوية له، على هذا الصعيد، هو من لا تواصل لوغوسي (منطقي) معه: إنه مجرد كائن من الكائنات النامية، كما يعرّفه أرسطو في «كتاب الجيم» من ميتافيزيقا، وهو ما سنعود إليه لاحقًا. وبداية التعتيم على هوية العدو تكون بالتعتيم على مكان وجوده، كما قلنا. ولكن لمّا كانت كل حرب حقيقة إنما ضد عدو محدد معلوم، ومن أجل أرض وفضاء محددين معلومين، فإن القصد من التعتيم هو حمل الحرب في كل مكان من العالم، إذْ في العالم كله إمكانية إرهاب، أو قُل بلغة القدماء، فيه إرهاب بالقوة.

• هنا تنقلب ضرورة الاستثناء الذي تقرره القاعدة ويشرع له القانون مسبقًا، منتقلةً من حدّها الموضوعي إلى حدّها الذاتي، فلا يعود السؤال ما هو الوضع

(10) Wanda Mastor, «L'état d'exception aux Etats-Unis: Le *USA PATRIOT Act* et autres violations "en règle" de la Constitution,» *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux*, no. 6 (2008), p. 64.

ونشر البحث أيضًا تحت العنوان المذكور في الحولية الدولية للعدالة الدستورية: Institut Louis Favoreu- Groupe d'etudes et de recherches comparees sur la justice constitutionnelle, *Annuaire International de Justice constitutionnelle: 2008* (Paris: ILF, 2008), pp. 461-475.

الموضوعي الذي يبيح الاستثناء وإنما مَن الذي يقرر الضرورة التي تجاوز النواميس الجارية؟ ينبغي، إذًا، أن تتدخل ذاتية صاحب السلطان في إعادة تعريف واعتبار ما هو ضروري. إن صاحب السيادة هو الفيصل في الاستثناء؛ إذ لا سيادة إلّا لمن يقرر الحالة الاستثنائية، على نحو ما يرى كارل شميت(11). وما دام الأمر كذلك، فإن صاحب الأمر الإمبراطوري يضع نفسه فوق قانون بلده، وفوق الشرعية الدولية وفوق سنن العدالة المعلومة، فيبدأ باستثناء نفسه استثناء إيجابيًا بأن يصنّف نفسه رقيبًا ساميًا على «محور الخير»، ويُجري استثناءً سلبيًا لعدو يصنّفه في «محور الشر». ولمّا كان أرسطو، في كتاب السياسات، قد استثنى كائنيْن من ناموس الاجتماع المدني والمواطَنة وهما: إمّا قوة قادرة قديرة متعالية، وإمّا وحش (صعلوك) متوحد عاجز عن التأنس، فإن القوة الإمبراطورية في وقتنا هذا تستثني، من جهة أولى، نفسَها كـ «إلَه فانٍ»، بعبارة هوبز؛ وتستثني الإرهابي كعدو عنيف وبربري و«مارق من القانون» فلا تنطبق عليه إجراءات العدالة الاعتيادية.

صحيح أن صاحب القرار السياسي، في ضوء «فينومينولوجِيّاه» التي جئنا إلى بعض ملامحها البارزة، يظهر بمظهر من استغرق العدالةَ في ذاتيته فنفاها بمقتضى سلطانه وهواه، ولكن ينبغي للوصف ألّا يتوقف عند هذا الحد؛ إذْ لمّا وضع صاحب السيادة نفسَه فوق أشكال العدالة الجارية والمعترف بها، أثبتها في المقابل في ذاته هو، باعتبار نفسه هو العادل ومُجْري العدالة في العالم، فيبتّ ويحكم. وليست الأيديولوجيا «المحافظة الجديدة» بلا سند شبه «فلسفي لاهوتي»، وذلك من خلال التعالق الذي يقيمه خطابها بين العدالة والخير

(11) Carl Schmitt, *Théologie politique*, Traduit de l'Allemand et présenté par Jean Louis Schlegel, Bibliothèque des Sciences humaines (Paris: Gallimard, 1988), p. 16.

نشير إلى أن شميت، فيلسوف الحقوق والقانون الدستوري، سوّغ النازية في وقتها. وأصبح في وقتنا هذا مرجعًا في مسألة الاستثناء والسيادة حتى لدى الفلاسفة الماركسيين، مثل إيتيان باليبار في فرنسا. لمزيد من الشرح، انظر المقالة الصادرة في مجلة مدرسة الترشيح العليا بليون عن نظرية حسم القرار وعلاقتها بعلم بلاغة الحرب عند كارل شميت: Emmanuel Tuchscherer, «Le décisionnisme de Carl Schmitt: théorie et rhétorique de la guerre,» *Mots. Les langages du politique*, no. 73 (Novembre 2003), pp. 25-41.

الأســمى، مهما يبدُ الخطاب عاميًا، بل وقِيلَ، في بعض الأحايين، إنه ســاذج؛ وهو من العلامات الفاشية الممكنة. ومهما يكن من أمر، نلفي أنفسنا قُبالة حالة من حالات الكُليانِية (الشمولية، totalitarism). وليس هناك تصور أشد كليانيةً من أن يتمثّل كائن مُتَناه نفسَه تجسيمًا لمعيار لا متناه أو لكائن لا متناه.

2 – في الحالة الثانية

كان، من قَبْل، أولُ ما طُرِح قُبالة الفكر السياسي العربي الحديث من منظور العدالة الدولية ما اشتُهِر نعتُه بقضية فلسطين والمقاومة التي صحبتها والتحمت بها. وقد قيل وكُتِب الكثير في هذا الشــأن. يكفي القول هنا، من منظور سياسة العدالة لا غير، إنها شاهد في بدئها على حدود العدالة، بل وعلى حدود التشريع الدولي أيضًا وهزيمتهما أمام «الواقعة الخام» التي للقوة المغتصِبة، وعلى كيف يُختَرَق، في لحظة أولــى، القانون الدولي الجاري، علــى الرغم من روح نصه وصراحة عباراته المثبتة لحق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها، ثم على كيف يصير، في لحظة ثانية، مشــرِّعًا للظلم التحيّز للظالم المســتقوي بغيره فيمنحه أرضًا وكيانًا سياديًا مصطنعًا ويحميه من مقاومة المستضعفين المسلوبة أرضهم.

هكذا، لكأننا بروح الشــرائع وبنصوصها صيغت مــن أصلها قصد الإيهام وتمويه الصــراع الأيديولوجي والسياســي الفعلي، بل وكأننــا بها تصير، على صعيد التأويل الــذي به يؤولُها الأقوى، «ســلاحًا فكريًا» يُسَــوِّغ «التفكيرَ في الســلاح» ليدعم «عدالةَ» الكيل بمكيالَيْن المميِّزة بين الشعوب، أو قُلْ سياسيةَ الكيــل بمكيالين، وهي معروفة. فلا يشــك عاقل له دراية مــا بأصل النزاع أن صاحب الأرض والحق هو أول ضحايا الأمم المتحدة بقرارها تقسيم فلسطين في عام 1947، تحت مســاومات القوى العظمى وتهديــد الولايات المتحدة ضد من يعترض على المشــروع «الأممي». ولم تكن فرنسا ذاتها في مأمن من التهديد الاقتصادي، الأمر الذي اضطرها إلى التســليم بالأمــر الواقع، فتحوّل موقفها إلى مساند للتقســيم بعد أن كان ممســكًا. وإن هذه القُنوطية السياسية (كَلْبية/ أخلاق فَظّــة/ cynicism) في تدبير العدل، التي تبطل على هواها مفعول القانون القائم، ناســخةً إياه بالواقعة الخام، ثم تحــوّل الواقعة الخام إلى نص

تشـــريعي، والتي تتذبذب بين إثبات قاعدة واستثنائها بحسب المنفعة أو الضرر الذاتيين، لَهِيَ قنوطية تَنوءُ بالتناقض المستحقِر للعدالة والإنصاف ولأنصارهما من «المستضَعفين في الأرض».

على هذا النحو أرادت، وسعت حثيثًا، والحال أن حبرَ ميثاق الأمم المتحدة لم يجفَّ بعدُ، إلى إرغام الأضعف على التقســيم والتنـــازل عن أرضه، وهو ما ينافي مطلقًا منطق الحق الوارد نصُّه في ميثاق الأمم المتحدة. أمّا مبدأ التقســيم في ذاته، ومن منظور المبدأ الحقوقي الصرف، فيشـــترط رضا الطرف المقابل به رضىً يكون عن اختيار وبإرادة حرة، وهو ما لم يحدث. هكذا، بعد عامين فقط من إنشاء الهيئة الدولية المعتبرة وذات السلطة المعنوية والتشريعية الكبيرة، نرى قرار التقسيم يخرق ميثاقها نصًا وروحًا ليمنح الغزوَ والاستيطان في أرض الغير منزلة شـــرعية. فالميثاق ينص على حرمة حقوق الإنســـان وعلى حقوق جميع الشعوب والمســـاواة بينها، بلا مَيْز بين الأمم صغيرها وكبيرها. كما يدين العنف واســتخدام القوة ويمنعهما إلّا في حالة الدفاع عن النفس أو بقرار من مجلس الأمن، وهو ما جعل إســـرائيل لاحقًا تكسو كل عدوان وكل عمل هجومي على المقاومة أو على البلدان العربيـــة، أكانت مجاورة أم غير مجـــاورة، ببراغماتية «الدفاع عـــن النفس»، فإن عجزت لجـــأت الى تبرير أعمالها الحربية باســـتباق الأخطار والنيات الإرهابية، وهذا تحديدًا ما دفع بالمقاومة، في السنين الأخيرة، إلى تعديل نسبيّ في اســـتراتيجيتها، فبدل الاكتفاء بـ«الدفاع» عن عدالة قضيتِها بالإيجاب، أي بمقتضى قواعد وبنود القانون الدولي الداعية إلى حق الشـــعوب في تقرير مصيرها بـــنفسها من دون وصاية الغير، وإلى الامتناع عن اســـتخدام القوة، زادت المقاومة على ذلك بالتشـــديد على حجاج حقوقي ســـالب ومفاده إدانة دولة الاحتلال بســـبب خرقها القواعدَ الدولية الضابطة لالتزامات المحتل ولحقوق المســـلط عليه الاحتلال. وقد نجحت المقاومة جزئيًا في ذلك، ومنها حملتها الواسعة لأجل مقاطعة المنتوجات الإسرائيلية، على وجه الخصوص.

• يكـــون الفكر الحقوقي هنا قبالـــة ضربين من الاســـتثناء والميز: ضرب سلبي ضد شعب مســـتضعف يُحرَمُ من تطبيق القوانين والقرارات الدولية التي

في مصلحته، وضـــرب إيجابي تُحمى به دولـــة غاصبة ومحتلة وتُســـتثنَى من تطبيق تلك القوانين والقرارات التي ليســـت في مصلحتهـــا حتى صار مروقها من العدالة «مختبرًا» لتجارب اســـتثنائية متوالية ولتطويرات في القانون الدولي ساهمت مساهمة فعالة، وشيئًا فشيئًا خلال ما يزيد على الستين سنة، في تعليق العمل بالمعاييـــر الحقوقية، لكأنها هيأت، والفيتو الأميركي يســـاندها ويحميها كل مرة، لسياسة «الأمر الإمبراطوري» الراهن الذي يحكم العالم. وإنها لَنتيجة حاسمة وبالغة الخطورة على صعيد التشريع الدولي تهيئ لمستقبل وخيم لا في حقل حقوق العرب فحســـب، بل أيضًا على صعيد حقوق الشعوب والحقوق الإنســـانية على العموم. من ذلك قرار الأمم المتحدة الـــذي أصدرته الجمعية العامة عـــام 2005 (60/1) والذي يجيز، بصريح العبـــارة في الفقرتين 138 و139، وبعنوان «مسؤولية [المجتمع الدولي] في حمايـــة السكان من الإبـــادة الجماعية وجرائم الحـــرب والتطهير العرقي والجرائم المرتكبة ضد الإنسانية»، التدخل واستخدام القوة في حالات اســـتثنائية إذا لزم الأمر. ويعهد القرار إلى مجلس الأمن، أي إلـــى القوى العظمى في نهاية المطـــاف، باتخاذ الإجراءات اللازمة في هذا الصدد. وللمرء أن يتصور ما لموازين القوى من ثقل في تأويل النصوص وتعيين الحالات، وانتقاء المناطق الجغرافية، فتأخذ السياســـة بزمام الأمور وتعلو على الحق وعلى العدالة فتســـيّرهما تسييرًا آليًا أو يكاد، على نحو ما شهدت عليه وقائع معيّنة ومعروفة.

إن ما يلفت النظر هو سكوت نص القرار الأممي المذكور عن حق السكان الخاضعين للاحتلال الأجنبي في الحماية؛ فليس فيه ما يفيد مسؤولية المجتمع الدولي عن حماية السكان والشعوب المحتلة أراضيها من الجرائم المنصوص عليها. يوجد فرق واضح بين قرار عام 2005 و«ديباجة» **ميثاق الأمم المتحدة**، ولكنه فرق لـــه مزيةُ تبيان الخُلْـــف الكامن في المنطق العام للتشـــريع الأممي في ذاتِـــه. أمّا على صعيد التطبيـــق على الحالات الخاصـــة، فتصيب اللاعدالة المستضعفَ، أكان القانون عادلًا فيُحرَم من حمايته، أم كان ظالمًا فيُسلّط عليه. وفي كلتـــا الحالتين يصيبُه الســـلب والاغتراب. ومن خُلْف الممارســـات غير العادلة ما يصل العتبة القصوى بإبطال مفعول المســـؤولية - وهو مفهوم إتيقي

مبهم واتساعي اســتند إليه وبلوره الفيلســوف الألماني اليهودي هانس يوناس الذي كان عضوًا مكافحًا في عصابة الهاغاناه في فلســطين (1936 - 1939) واتخذ منه عنوانًا لكتاب صدر في عام 1979، واســتقت منه بعضُ السياسات الدوليــة عددًا من أطروحاتــه[12] - كأن يتغاضى المجتمــع الدولي عن حماية شعب محتلة أرضه من شطط دولة الاحتلال التي تستولي على ممتلكات أفراده وجماعاته وقُراه، أو تتحيّل على منتوجاته فتُسَوِّقها باسمها هي أو باسم شركات متعددة الجنسيات.

• تتأتــى نموذجيــة الحالــة التي نحــن بصددها مــن قدراتهــا المعرفية الاستكشافية؛ أي من قدراتها على تبيّن ما تستبطنه من تلازم بين العياني (الحالة نفسها) والمجرد (القانون العام)، بين التشــريعي (الحق، law, right) والواقعي التجريبــي (fact)، تلازمًا قد يبلــغ حَدَّ التحايث. ولكنهمــا لا ينطبقان على كلا الطرفيْن في النــزاع القومي بإجراء النظام المعياري على النســبة نفســها، أي بإنصاف كليهما، وبالخصوص المستضعف المظلوم منهما. ويصل الخور درجةَ قلبِ العلاقة بين حَدّيْ التقابل، أي بين القانون والواقعة، قلبًا راديكاليًا: فأمّا في حالة الطرف الأضعف، فيكون لحد القانون الأسبقية الزمانية والعُلْوية المعيارية على حد الواقعــة، ولكن لا يُعمَل به؛ ومع ذلك، تظــل الحالة الخصوصية في دائرة المعيارية الحقوقية ولو من دون تحقيقها. ومهما تكن خســارة الأضعف، فإنه يظل محترمًا الشرعية الدولية، كاسبًا مع الزمن المزيد من المشروعية ومن الرمزية لمقاومته ظلمَ الأقوى. هكذا، تســتديم مقاومــة الأضعف وتتأصل في دائرة القانون الوضعي الحديث. وعلى هذا الأساس الصلب، تستديم أنطولوجيا المقاومة، لاحمةً بين الوجود الفعلي والحجــة القانونية العقلية، حتى لتتوجس «الدولة الواقعية»، بجيشــها الأحســن تنظيمًا في العالم، خيفةً من «فكرة» دولة

(12) Hans Jonas, *Le Principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*, trad. de l'allemand par Jean Greisch, Champs; 402 (Paris: Flammarion, 2008) [*Das Prinzip Verantwortung* (1979)].

وقد لقي هذا الكتاب الفلســفي الأخلاقي رواجًا منقطع النظير لطرحه قضايا تتعلق بالتكنولوجيا ومصير الإنسان.

تجاورها. فتعزل المقاومة بجدار، ومعها كل الكائنات الحية، ما هو بشري منها أو غير بشري، وكذلك الكائنات غير الحية؛ وهي لا تعي جيدًا أنها تعزل نفسها في الوقت عينه في محتشد تدّعي أنه كابوس عليها، ولكن ينزع إليه لاوعيها الجمعي الذي يجد فيه «تجَلُّله» (تصعيده) و«امتيازه» بالفرق والاختلاف اللذين تحفظهما الذاكرة وتدوّنهما سردية الاضطهاد.

أمّا في حالة الأقوى، فتنعكس الآية، بحيث يصبح للواقعة الأسبقية الزمانية والعلوية المعيارية على القانون أو على الحق، فتخرج الحالة من دائرة القاعدة المعيارية الحقوقية بواسطة استثناءات تجد ما تجد من تعليلات «ما فوق حقوقية» كالذاكرة، والتاريخ الديني، ومعاداة الأقلية السامية، وجبر الضرر من الاضطهاد الذي لحق بها، وندرة الأرض... إلخ. وما تلك إلّا محاججات تراثية خاصة بالتاريخ اليهودي لا تستوي مع ما يدّعيه القانون الوضعي الحديث من كونية. فأمّا الحجج القانونية الوضعية الخاضعة لمبدأ أن الحقوق تسبق الواقعات، فمعروفة كثيرًا في الأدب السياسي العربي المعاصر منذ عام 1948. وأمّا المحاججات القائمة، بالأحرى، على منطق الغالب الذي يقلب الواقعة إلى حق، ومن ثمة إلى معيار، وهو مبتدأ القضية، فهي ممّا يحسن التذكير به، لا على جهة خطابية، وإنما على جهة أن إعمال الفكر في الأصل يُغْني عن إعمال الفكر في الفروع. والقصد هو توضيح كيف أن في حالة الأقوى صاحب الغلبة تكون الواقعة سابقة على الحق وعلى القانون، وهو ما يضد مبدأ الحق والقانون أصلًا ويستحقره حتى لينقضَه بإطلاق:

• منظمة صهيونية أجنبية شبه عسكرية تلتقي مقاصدُها الاستيطانية مع مقاصد «وعي شقيّ» غربي يريد أن يصفّي حسابًا مع نفسه، وتلتقي مصالحُها، أيضًا وبالخصوص، مع مصالح غربية جيوسياسية، فيتوافقان على إنشاء دولة اصطناعية، حدودها، كبيرة أكانت أم صغيرة، هي حدود موروثة عن تقسيم كولونيالي أسبق جرى في أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها. فكان مصير الأضعف، وهو الفلسطينيون هنا، أن يكون ضحيةً مرتين: مرة ضحية نظام كولونيالي كلاسيكي، وأخرى ضحية نظام استيطاني مستحدث هو الوارث

المباشر للنظام الأول. إنه، على ما نعلم، الاســتثناء الأبلغ في القرن العشرين، وهو استثناء بلا قيد ولا شرط في نظام العدالة الكونية، تسوّغه بقدر ما تفضحه العبارة الشــهيرة التي ذهبت مثلًا والقائلة بأن «**مَنْ لا يَمْلِك أعطى وَعْدًا لِمَنْ لا يســتحق**»[13]. وتأتي عبارة عبد الناصر من باب الاعتراض على العبارة الشهيرة التي توجز وَعْد اليهود بتمليكهم أرض فلســطين: «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض». وليس أكثر تبليغًا على كيــف **تصير الواقعة هي الدليل القانوني**، ويصير **الحادث هو الحق** من هذه العبارة الأخيرة المغرقة في الشطط والقنوط.

طبعًا، توجد سوابق في التاريخ، ليس أقلها اعتبارًا ما حدث خلال استعمار ما كان يُنعت، في بداية الأزمنة الحديثة، بالهند الغربية، أيْ الأميركتين الشمالية والجنوبية. وقد يحدث للمستعمِر والمستوطِن الجديد أن يخطئ في الجغرافيا، فكما أخطأ أســلاف الحركــة الصهيونية عندما نعتــوا القارة الجديــدة بالهند ونعتوا ســكانها الأصليين بالهنود، أخطأت هي بدورها في الجغرافيا، فاليوتوبيا الصهيونية ذات المنزع العلماني أو ذات المنزع المِيعادِيِّ اليهودي على السواء، كانت في البداية تنشد موطنًا لتحققها في غير فلسطين، ثم لجأت إليها، في آخر المطاف، لَمَّا نالت رضا القوى العظمى وحازت تواطؤها.

• إنها على نحــو ما نتبيّن حالة اســتعمارية اســتيطانية نموذجية قصوى؛ ففــي جوهرها يكون القانــون الدولي مصــدرًا للظلم فيتوافق مــع اللاعدالة. وإذْ يحــدث هذا التوافق بيــن القانون والجور يحدث بالضــد له، أي من جهة الأضعــف المظلوم، توافق بين مشــروعية الحق والعدالة. وهَهُنــا يبرز التضاد قويًا بين القانونية أو الشــرعية (legality) من جهة الظالم والمشروعية أو الأحقية (legitimacy) من جهــة المظلوم. وإن لَمِن المناســبات ما يتضــاد فيها القانون والعدالة تضــادًا حادًا[14]. وهي مناســبة تذكّر بمثيلاتها الكثيــرات في التاريخ

(13) انظر مراســلات الرئيــس الأميركي جون كينــدي والرئيس المصري جمــال عبد الناصر: رسالة عبد الناصر، بتاريخ 18 آب/ أغسطس 1961.

(14) لمزيد من الشــرح انظر مؤلف كارل شــميت في نظرية النصير: Carl Schmitt: «Légalité et légitimité,» dans: *Théorie du partisan* (Paris: PUF, 1992), pp. 289 et sq.

وتزيد عليها؛ ففي أميركا ظلت «مستوطنات الرجل الأبيض»، لمدة من الزمن، تابعة لسيادات العروش والقوى الأوروبية الأصلية. وعلى نحو من الأنحاء، ومن زاوية دقيقة، كانت السيادة سابقة على الواقعة أو على الحادث الاستيطاني. أمّا في حالة إسرائيل، فإن الحادث الاستيطاني كان سابقًا على الدولة وعلى السيادة، وكانت الواقعة سابقة على الحق المزعوم إلّا أن يقتنع ساذج بخطاب «أرض بلا شعب»؛ وهو ليس، على جهة الحق والعدل، سوى لغوٍ تلغو به القوة العمياء، ولكنها قوة طبعًا. ومهما يكن من شأن هذه القانونية الجائرة التي حازها التقسيم وبعْث دولة إسرائيل، فإن هناك ما يقرب من المبدأ الترنسندنتالي في الفلسفة يظل باقيًا، وهو القانون الملزم أو **القانون الآمر** (jus cogens)، وجوهره، كما عيَّنته اتفاقية فيينا الدولية عام 1969، كونه معيارًا آمِرًا أسمى لا يجوز لأي اتفاقية دولية أو إقليمية أو ثنائية أن تنقضه. إنه الترجمان الحقوقي لـ«الضمير الكوني» المبطل للقواعد المعيارية الأدنى منه إذا ناقضته، من ذلك اعتبارُه كل اتفاقية دولية تمّت عن طريق الإكراه وضادّت حق تقرير المصير اتفاقية ملغاة ولو بعد مرور الزمن.

• ما يُصدّق قولَنا ليس «يقينًا ذاتيًا» وإنما هو جوهر أيديولوجيا الدولة في إسرائيل. فهي لا تنفك، منذ نشأتها إلى يومنا هذا، بقدر ما تهاجم وتعتدي وتستوطن، تطالب العربَ بالاعتراف وبحق الوجود: «حق الوجود» هو إذًا مركز التناقض الأكبر، حيث تتداعى الأيديولوجيا وتتهافت لتُلْقي نفسَها بنفسها في حتفها المحتوم وتعترف بحدود منطقها وبخُلْفه. فليس مركز هذا الحق، كما تعتبره أيديولوجيا الدولة في إسرائيل، حقًا «في السيادة» أو «في الاستقلال» أو «في الحرمة الترابية» أو «في استقرار النظام السياسي»، وغير ذلك ممّا هو متداوَل كونيًا، أممًا وأقلياتٍ ودولًا، وإنما هو حقها في «الكَيْنونة» أصلًا وبالذات. ومنها «الكيان» الإسرائيلي الذي يتكلم، كلما استشعر الخوف، بكُلِّه وشموليته لا بجزء من أجزائه أو ببُعد من أبعاده. ومعنى ذلك أن الإنجازية الملفوظية ذات الطابع الهجومي هي في حقيقة الأمر دفاعية، فيُستعاض عنها أو تُستكمل بتفوّق القوة العسكرية كلما لزم الأمر. أمّا في سائر الحالات الدولية، فقلّ وندر أن نرى دولة قوية وذات سيادة قومية حقيقية ولها، فضلًا عن ذلك،

قدرة هجومية ونووية تتذرع بمبدأ الوجود. إن الرعب من الأفول يستبطن ضربًا شاذًا من الاعتراف، وضربًا من «التشـكيك الذاتي» والضمني في مبدأ الوجود وأحقيته أصلًا.

ثانيًا: مناسبات الاستثناء وتعالقاته الدلالية

• عالـج هذا الاسـتعراض، في إطار العلاقـة بين القاعدة والاسـتثناء، حالتين استكشافيتين بارزتين من الاسـتثناء في حقل العدالة واللاعدالة: فأمّا **الحالة الأولى**، وهي حالـة «آنوميا» (anomia)/ اللاقانـون غوانتانامو، فتخرج بالتفكير عـن دائرة القاعدة والاسـتثناء، أي عـن قواعد النّمذجـة القانونية والحقوقية المعلومة، وتبتكر حالة «لا نموذجيـة». أمّا في **الحالة الثانية**، وهي حالة الاسـتعمار الاسـتيطاني، فهي دالة على كيف يكـون القانوني الدولي الإنسـاني مصدرًا للظلـم، ومع ذلك يظـل التفكير داخل دائـرة العلاقة بين القاعدة والاستثناء حتى ولئن بلغ الاستثناء أقصاه لينتقل هو نفسه إلى قاعدة، أي إلى نموذج شبه معمم.

• فما الاسـتثناء، إذًا، في ضوء ما تقدم؟ الاسـتثناء هـو أولًا، كما يعرّفه فقهاء القانـون وفلاسـفته، «ما لا يسـتوي مع القاعـدة العامـة ولا يخضع للأحكام الجارية». غيـر أن القاعدة ذاتها هي ما يحـدده وينعته: ومثال ذلك، الممنـوع من الصرف في اللغـة، والمحاكم الخاصة أو محاكم الاسـتثناء في فقه القانون. و«الاستثناء يؤكد القاعدة»، بمعنى أن القاعدة تكون رابحةً إنْ في حالة الضمّ والجذب والمجانسـة والتعميم، أو في حالة الطرح والنبذ والإفراد والتخصيص، فتتأكد القاعدة بسـبب مخالفة المسـتثنَى منها، وبسبب مضادّتِه لصاحب الاسـتثناء أو معاندته إياه. وفي لسان العرب، كما في اللاتينية، يؤدي اللفظُ معنييْن متضادين: معنى الوصل ومعنى الفصل في آن واحد: «ثنى الشيءَ ثنيًا ردّ بعضه على بعض [...] وثَنَيتُ الشيء عطفتُه. وثنيت الشيء أيضًا صرفته عن حاجته» ومنه الاستثناء الجامع لمعنيين: الإقصاء والدمج، الطرح والجمع. أمّـا لفـظ exception، فإذا نظرنا فـي أصله اللاتينـي وجدنا فيـه معنى الضمّ

والاحتواء ومعنى الإقصـــاء[15]، فإمّا أن تنطبق القاعدة علـــى جميع الحالات السوية، وإمّا أن لا تنطبق على الحالات غير الســـوية بمقتضى استثناء تتضمنه هي وتصرّح به من قبْلُ.

• هكذا فـــي كلتا الحالتين، نمكـــث في إطار القاعـــدة (الحالة النموذجية الثانية: القانون بوصفـــه مصدرًا للظلـــم). أمّا رفض المعيار الذي تســـتند إلى حكمه القاعدةُ ذاتها فيخرج، أي الرفض، عن كل قياس لأنه يتلفظ بما لا معنى له، فيوطئ لاســـتثناء أكبر وأكثر جذرية، وهو المنع (حالـــة العدو المقاتل غير الشرعي)، ولا يتأتى ذلك من مجرد الرفض وإنما من رفض لا يحصل بحسب ما تقتضيه القاعدة، وهو ما تنعته بربارة كاسّـــان بأنْ «يرفُـــضَ المرءُ أن يحصُلَ رفضُه من داخل المعايير»[16].

• لنســـتذكر هنيهة «كتاب الجيم» من ميتافيزيقا أرسطو لاتصاله بموضوعنا من زاوية تعقلية محددة: إنْ لم تتكلم مثلي وبمنطقي المعقول، أو لم تقل شـــيئًا على الإطلاق، فأنت مستثنى على نحو راديكالي مثلما يكون النبات الذي يوجد على جهة النماء فقـــط لا على جهة الناطقية[17]. ومع ذلك، نضيف أن في تصوير أرســـطو بعضَ المجاز، فالنبات لا يجوز أن يكون مســـتثنى لأن مـــن طبعه ألّا يملِكَ اللوغوس، أو قُلْ بلغـــة أحدث، لا يتكلم بلغة الخطاب العاقل. أمّا الكائن الإنساني، فيلحقه الاســـتثناء، من هذه الجهة المحددة، ما دامت له قابلية النطق، ولكنه لا «يقول على الأقل شيئًا يكون له دلالة بالنسبة إليه وبالنسبة إلى غيره»[18].

هَهُنا تؤدي الناطقية وظيفة المعيـــار الأعلى الجامع المانع، بمعنى أن مبدأ

---

(15) Barbara Cassin, «Exclure ou inclure l'exception?» dans: S. Théodorou (dir.), *L'exception dans tous ses états*, Savoirs à l'oeuvre (Paris: Éd. Parenthèses, 2007), p. 14.

وقد أوحى لنا بحثها القيّم الممتاز بالرجوع هنا إلى كتاب الجيم.

(16) Cassin, p. 19.

(17) Aristote, *La métaphysique*, 2 tomes, trad. française par J. Tricot, Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: J. Vrin, 1970), tome I, «Livre G [Gamma]», 4, p. 198.

(18) Aristote, *La métaphysique*.

والتعريب من عندنا، وهو عن ترجمة تريكو (Tricot) الفرنسية المذكورة في الهامش السابق.

المنع، هنا، يختلف عن المبدأ الذي سقناه سابقًا والقائل بأن «القاعدة تؤكد الاستثناء»، وهو استثناء يجوز لنا أن نسمّيه «الاستثناء البسيط»، إذْ يمكث المستثنَى في دائرة المعيار أو الميزان. أمّا الاستثناء المركّب، وهو الاستثناء بالمنع، فيُخرِج المستثنَى من دائرة المعيار تمامًا كخروج من لا يتكلم مثلي وبمنطقي من دائرة الناطقية، فيشبه مجازًا اليد الميتة المبتورة من الجسد، وهي في أسفل السافلين من حيث الصعود في مراتب الناطقية أو الدنو منها. وهذا ما يراه أرسطو في مؤلف آخر، هو السياسات، حيث لا يمسّ الاستثناءُ بالمنع - وهو ضرب من الاستثناء الراديكالي، كما سلف وأشرنا - اللغةَ وملفوظاتِها فحسب، بل أساسَ السياسة المدنية أيضًا: فتعريف أرسطو الشهير بأن الإنسان «حيوان مدني» يحتوي ضمنًا على معيارية موجبة وسالبة في الوقت عينه، موجبة من حيث مراتب المدينة فلا تستثني لا القيان ولا العبيد - وهم ضربٌ من الأدوات الحية - ولا «البرابرة» - وهم ضرب من الأعاجم من حيث لسانهم - إذْ من دونهم لا تستقيم الحياة المدنية حتى لو كانوا في مرتبة سفلى ما داموا في دائرة المعيارية المدنية، ولكنها معيارية سالبة من جهة ثانية، فخلافًا لمنزلة الدونية التي للأتباع في المدينة من غير المواطنين والتي لا تبرح دائرة الشأن العمومي، تكون «منزلةُ» من يعيش خارج المجتمع منزلة المارق من تلك الدائرة ومن معيار الخير الأسمى، لأنه مستثنى من الاجتماع الإنساني أصلًا، إذْ من المُحال على العاقل، من منظور الناموس الطبيعي، أن يتوحد بنفسه وأن لا ينصاع لواجب العيش المشترك مع أشباهه، فيكون شأنه شأن «يد من حجر، فإذا شُلّت اليدُ أضحت كأنها من حجر»[19]، فلا تنطبق عليه نواميس العدالة ولا إجراءات القانون. هكذا، لا ينفك التواطؤ في المعنى والاشتراك في القاعدة يتسعان حتى يبلغا حالة قصوى يكون ما بعدها الاستثناء، بينما لا تنفك في المقابل، راديكالية الاستثناء تتبلور حتى تبلغ بها عمليةُ التعيين من جهة، وعمليةُ التجريد، من جهة أخرى، حالةَ الإشباع.

(19) أرسطو، السياسات، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية الأب أوغسطينس بربارة البولسي (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1957)، الباب الأول، الفصل الأول، 11، ص 9.

• نلمح القاعدة الجامعة المانعة لدى ألكسيس دو توكفيل، المبشّر بالتحضر الأوروبي وبالديمقراطية والعدالة على الصعيد الكوكبي - والمرجح أن ذلك يأتي من صدق «منطقي» أو قل من الصلاحية الجوانية للبراديغم الذي ينطلق منه - رائيًا في هذه الأهداف والغايات مَآلًا للمجتمعات الحديثة المتحضرة، ومع ذلك، وللضرورة التاريخية ذاتها المنطقية الدافعة بالإنسانية نحو هذا المثال الغربي السامي، لا يمكن دو توكفيل إلّا أن يستثني الشعوب المستعمَرة من براديغم المدنية الكونية في مؤلفه الموسوم بـ **عمل حول الجزائر**[20] استثناءً قُضْوِيًّا يسوقه في ألفاظ وعبارات تحقير إزاء الآخر، ويؤسسه على رؤية مركزية أوروبية كولونيالية؛ وهو تحقير شديد صاغه صاحب المؤلَّف الشهير الديمقراطية في أميركا صوغًا لا يليق بمفكر من طراز كبير، ويُعتبر مصدرًا قيّمًا من مصادر الفكر السياسي الغربي الحديث.

• مفاد الأمر على الصعيد المنطقي الصرف أن مقولة «الاستثناء يؤكد القاعدة» تبنى في قاعها الغائر على استثناء جدلي في المنطق الجدلي ذاته؛ إنها ضرب شاذ من ضروب نفي النفي: فالقانون الجدلي المعروف والقائل بأن «كل تحديد هو نفي» يصير في مفهوم «الاستثناء يؤكد القاعدة» كالقول إن «كل نفي هو تحديد». أمّا وجه الشذوذ، فهو أن السلب يصير شرطًا موجبًا للإيجاب عوض أن يكون الإيجاب شرطًا موجبًا للنفي، على نحو ما يكون الوجود شرطًا مَقُولِيًّا لعدم الوجود. وسببه المنطقي أن الوجود الموجب لا يشترط العدم السالب لكي يُعقل. وعلى عكس ذلك، يكون العدم السالب، فهو يشترط الإيجاب لكي يُعقل. لذلك يأتي الوجود والإثبات في مقدمة مقولات التعقل أو التفكر (ideation/thinking). يترجم الاستثناء إذًا عن حالات مخصوصة وغير نمطية، ولكنها حالات دالة دلالة بالغة: كالإرهاب مقارنة بالديمقراطية أو بالسلم الأهلي والدولي، وحرب الأنصار مقارنة بالحرب النظامية، والأزمة

(20) Alexis de Tocqueville, «Travail sur l'Agérie (1841)» (Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec, complétée le 12 mars 2002, Dans le cadre de la collection «Les Classiques des Sciences Sociales»). <http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/de_la_colonie_algerie/travail_sur_algerie/travail_sur_algerie.html>.

مقارنــة بالتطور الاعتيادي، والانقلاب العســكري مقارنة بالشــرعية والتداول السلمي للسلطة، وتعليق عمل القانون مقارنة بمجرى العدالة السوي ومقتضياته وإجراءاته.

• هذه الحــالات الخصوصية هي كلها حــالات «أزمات سياســية بالغة الخطــورة»، ولئن ظلت في دائرة المعقول فإنها توجــب بالضرورة «التعليق أو الخرق المؤقــت للقواعد العاديــة الضابطة للتنظيم الحقوقي السياســي الذي لجماعة ما بهدف وضع حد للأزمة»[21] ثم العودة بالتنظيم الحقوقي السياســي إلى ســالف مجراه العادي. إنها حالات متناهية الدقة والحرج، وهو ما يشترط بــدوره تدبيرًا اســتراتيجيًا للأزمة، أي فكرًا سياســيًا اســتباقيًا يعالج الأوضاع المباشرة والمتقلبة، ويدرك كنهها وموازين القوى الفاعلة فيها من دون زيادة ولا نقصان، ويستكشــف ممكنات تطورها، ويصنّف مختلف إشكالاتها، على نحو ما يُستلهَم من فلاسفة تدبير الأزمات، مثل ميكيافلّي وهوبز أولًا، ومن ماركس وجورج ســوريل ولينين ثانيًا، ومن بعدهم كارل شميت ثالثًا. وعلى الرغم من التضاد بين نظريات هؤلاء، يمكن التقريب بينهم من جهة موقفهم الناقد لليبرالية ولعجزها عن تدبير الأزمات.

• هنــاك مع ذلك مفهــوم أعم وأحْكَم يــؤدي وظيفة السّــند أو الأرضية لمفهوم الاســتثناء، وهو مفهوم الضرورة، فهو أعمّ لأنه يوجب الاستثناء ويعلّل أسبابه: فقولنا إن «**الاستثناء يؤكد القاعدة**» يشترط بالتضمين قولَنا إن «**الضرورةَ تجري مجرى القانون**»، أو إن «**للضرورة أحكامًا**». الضرورة هي إذًا أم القضايا (العبــارات). وبعبارة أخرى، إذا صنعــت الضرورة القاعــدة وأحكامها، فإنها تصنع أيضًا الاســتثناء وأحكامه. **القاعدة والاســتثناء هما توْأمَا الضرورة**، وقد يُقال أيضًا: «**ليس للضرورة مــن قانون البتة**»[22]، ولكن على الرغم من التناقض

---

(21) Marie Goupy, «Etat d'exception», in *DicoPo* (8 Juillet 2012). <http://www.dicopo.fr/spip.php?article131>.

(22) يقول المثل الحقوقي اللاتينــي: «*Necessitas legem non habet*». انظر: Giorgio Agamben, *État d'exception. Homo Sacer*, trad. de l'italien par Joël Gayraud, L'ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 2003), p. 43.

الظاهري بين هذه العبارة الأخيرة وبين سـابقاتها، فإنها تُؤَّل على أن الضرورة هي القانون ذاته، كما يوحي بذلك المفهوم اليوناني والروماني القديم المتأصل في الرؤية الميثولوجية لتلـك الثقافة (Anánkê/Necessitas)، وهي قانون غاشـم تنصاع له الموجودات كلها، بما في ذلك الآلهة ذاتها على الرغم من قيامه على مبدأ القسمة (moira) والنصيب بحسـب مراتب الموجودات. ولكن يحدث أن يُستثنى بعض الآلهة أو أشباه الآلهة بالخصوص لقربه من الإنسانية، فيتمرد على القانون الظلوم ويثور ضده باسم العدالة، على نحو ما نقرأ في رائعة أسخيلوس التراجيدية، بروميثيوس مُقَيَّدًا، وهو واهب الحرية للإنسانية.

• موجـز القول إن مفهوم الاسـتثناء مفهـوم «ضعيف» المعنـى، يَعْتوِرُه الارتخاء باعتباره مفهومًا محضًا، فلا يكتسب القوة والصرامة إلّا بفضل اتصاله بمفهوم الضـرورة، أو بمفهوم الجبر كمـا يُقال عندنا، كالقـول إن «للضرورة أحكامها»، ومنها الاسـتثناء. زد علـى ذلك ما هو أهم كثيـرًا، وهو أن اتصال الاسـتثناء بالضرورة اتصالًا وثيقًا يمنحه ما يمنـح القاعدة من صلاحية منطقية ومن أحقية الاسـتمرار والدوام، فينتقل الاسـتثناء من منزلة الحالة المؤقتة إلى منزلة الحالة المؤبدة. وهذه هـي حال كثير من الاسـتثناءات الظرفية المُعَطِّلة للقوانين وللحقوق، أو السـانّة للإجراءات العُرفية، أو المعَلِّقة للعدالة في وقت الأزمات والثورات والانقلابات والغزوات الاسـتعمارية، وذلك أن السـلطان عمومًا والسـلطة التنفيذية خصوصًا يطمحان في السلطة التامة إلى الانتقال من التخصيص (مكافحة الإرهابيين مثلًا) إلى التعميـم (عموم المواطنين). وهَهُنا يصير الوضع الاسـتثنائي مصدرًا للظلم ولخذلان العدالة. وبلغ ما بلغ الوضعُ الاضطراري المسـوِّغ لإقامة حكومة كاملة السـلطات بسـبب تلك الأزمات الطارئة، فإن نزوعها إلى الشمول والاسـتمرارية بتعلّات مختلفة، مثل «الإنقاذ الوطني» أو «استعادة هيبة الدولة» أو «تأمين الوضع الأمني» أو «حماية الثورة» أو «تحصين الثورة» أو «الوضع الانتقالـي»، يمهّد الطريق موضوعيًا وبوعي أو من دونه، لانتصـاب الدكتاتورية على الأرجح. إن تعجّـل الحزب النازي في ألمانيا، منذ عام 1933، في سن «أمر لأجل حماية الشعب والدولة» مثال قوي ولكنه ليس الأول ولا الأخير، وقد سبق أن شرحه الفيلسوف الإيطالي جيورجو

أغامبـــان واعتبره توطئـــة للحرب الأهلية لأجـــل تصفية الخصوم السياســـيين الداخليين، أفرادًا وأحزابًا وجماعات ومواطنين، وللحرب العالمية لأجل تصفية الأعداء الخارجيين وبسط السيادة العالمية على الدول والأمم[23].

• يســـتفحل الأمر في ظل الحكومة الحزبية، أي في حقل السياسة بامتياز، إذْ يُســـتخدم الوضع الاســـتثنائي لأجل خرق «المعايير الأخلاقيـــة» المحددة للســـلطة في حالة أزمة بتعلّة «إنقاذ الدولة الدســـتورية»[24] مـــن الهلاك أو من المخاطر الحافة بها، وهو ما يعني أن السلطات الليبرالية، وهي المؤهلة لتسيير الأوضاع الاعتيادية، تتوهم أنها قادرة على تأطير الأزمات تأطيرًا وقائيًا ووقتيًا، فإذا بها تســـوّغ الانزياحات عن قواعـــد «الظروف الاعتياديـــة»[25]. وإذْ يمكن تأويل الاستثناء تأويلًا تبريريًا يســـوّغ ما يَعرُض من شططٍ في استخدام السلطة الاســـتثنائية المؤقتة للقوة والعنـــف، في حالة الانقلاب العســـكري على وجه الخصوص، فإن النّـــص الواضع له إنما هو في أصلـــه الحرفي والمعلن لأجل اجتناب كل شـــطط، إذْ لا يخفـــى أن موازين القوى تجـــري على نحو يختلف عن روح التشـــريع؛ فالغالب أن الوضع الاســـتثنائي ينتصـــر لطرف ضد طرف من أطراف النزاع ولســـلطة ضد أخرى، كأن ينتصر لدعاة الاستبداد ضد أنصار الحرية، وللأغنياء ضد الفقراء وعموم المســـتضعفين، وللســـلطة التنفيذية على حساب السلطة التشـــريعية، وقد ينتهي إلى إلغاء الثانية ويعمل بمقتضى الأوامر القانونية؛ وكأن ينتصر للمحاكم الاســـتثنائية على حســـاب الســـلطة القضائية الشـــرعية، ويســـتخدم الثانية تابعةً للأولى. وهـــذا ما يكون مـــؤداه جملة من الإحراجات والطرق المسدودة.

تزداد علاقة الاســـتثناء والضرورة وضوحًا بانطراح الإحراج المهم التالي:

---

(23) Agamben, p. 11.

(24) Marie Goupy, «L'essor de la théorie juridico-politique sur l'état d'exception dans l'entre-deux guerres en France et en Allemagne: une genèse de l'état d'exception comme enjeu pour la démocratie» (Thèse de doctorat de philosophie, Ecole normale supérieure de lyon - ENS, Lyon, 21 Novembre 2011), pp. 359-360, (note 344).

(25) Goupy, «L'essor de la théorie juridico-politique,» pp. 135, (note 126), 145 and 176-177 (note 249).

فإمّا أن يكون للحـالات الاضطرارية منطقها الحقوقـي المخصوص عليها أو معقوليتها الحقوقية المخصوصة عليها، فتظل في دائرة روح الشرائع ويظل مبدأ التشريع متحكمًا في زمامها، وإمّا أن يكون لها منطقها السياسي والحربي الصارم، والفاصل فصلًا سياسيًا استراتيجيًا بين «الصديق والعدو»، فتخرج من دائرة روح الشرائع، وتصطبغ بصبغة سياسـية مكافحة ومسـتقوية لا غير. لأجل اجتناب هذا المأزق وتحصيـن ذاته ضد التناقـض والنقد والاعتـراض، يعمد الوضع الاضطراري الاسـتثنائي إلى اسـتحضار مفهوم خصوصي هـو مفهوم «بداهة الضرورة»[26] في حد ذاتها. ويعني ذلك بالنتيجة اللازمة أن الوضع الاستثنائي، بوصفه حالة اضطرارية بديهية ذات تسويغ موضوعي، يتموضع في ما وراء الحق وما وراء القانون. غيـر أن هذا «الما وراء» هو أيضًا بدوره إحراج أكبر، فلا يجد حلًا ممكنًا له إلّا في نظرية «القرار»، وهو ضرب خاص من ضروب الفصل في الشؤون العمومية، به ترتدُّ بداهة الضرورة مسعورة على أعقابها لتعود إلى مهدها الأول، ثم إلى مثواها الأخير، وهو بداهة ذاتية يجسّـدها «صاحب القرار» ويعبّر عنها بقوة حدسه واسـتعجال فصله وعنفوان فعله: «لا يكون صاحبَ سيادةٍ إلّا من يتّخِذ القرار»، كما ذكرنا عن كارل شـميت. أَلَا إن البداهة والأوَانِية الزمانية قَرينَـان لا يفترقـان؛ ولكنهما مضادتـان للمداولة وللمشـورة ولإجراء العدل المنصف المتَعَقِّل على وجه الخصوص (حالة قانون باتريوت).

خاتمة

• منذ حروب نابليون على الأقل، أو قُـلْ تدقيقًا منذ «حرب العصابات»، وتسـمّى أيضًا «حرب الأنصار» الإسـبان التي قاوم بها هؤلاء الجيش النظامي الغازي بلادهم (1808)[27]، والاستثناء تلو الاستثناء لا ينفك وقائعيًا وتشريعيًا

(26) كتب فرانسـوا سـان بونّي قائلًا: «الضرورة البديهيـة هي من طبيعة مختلفـة في الصميم عن الضرورة السـوية [الاعتيادية]، وهو ما يفسر لزوم اسـتتباعات حقوقية أخرى مغايرة جذريًا». انظر: François Saint-Bonnet, *L'état d'exception*, Léviathan (Paris: Presses universitaires de France, 2001), p. 141.

(27) انظـر: Carl Schmitt: «Introduction,» dans: *Théorie du partisan. Note incidente relative à la notion de politique* (Paris: PUF, 1995), pp. 208-209.

يتســرب إلى دائرة قانون الحرب تخصيصًا، وإلى دائــرة القانون تعميمًا، وإلى دائرة الحق تأصيلًا، وإلى دائرة العدالة كمعيار يعتبره بعض التأويلات الفلسفية المعيارَ الأسمى في نهاية المطاف، حتى سرى في عصرنا هذا سريانًا شديدًا في طيّات العولمة السياســية الحقوقية، ثم ازداد تعميمًــا وصار وكأنه من طبيعتها، وهذا مؤشر إلى أزمة كبيرة تنبئ بتحولات أعمق إن سلبًا أو إيجابًا.

• أمّا في وقتنا هذا، فإن المنطق المخصوص على «الأمر الإمبراطوري»[28] لا يستقيم من دون مفهوم الاستثناء على نحو ما رأينا. إن العالم، عالم الإنسانية الحاليــة، واحد من أوجــه عدة، غير أن متنــه الحقوقي والرمــزي أوغلت فيه استثناءات على نحو صار معه الاستثناء يجري اليوم مجرى القاعدة، بعد أن كان يؤكدها، حتى لصار يُقال إن العالم كلّه محكوم بالاســتثناء[29]، وأكثر من ذلك بات خرق القانون أو المروق منه «مصدرًا اعتياديًا لإنتاج القانون»[30].

إن انحرافات وانزياحات كهذه فــي بناء عولمي ماثل وما بعد حداثي، هي ما يُمَكِّن خطابًا كخطاب «الفوضى الخلاقة» من شرط وجوده السياسي، فيُحوّل ما يظهر بمظهر الهذيان والسفسطة السياسية إلى استراتيجيا معلومة ومتَبَصِّرة لا تخلو منظومتها السياسية والعسكرية من «معقولية» نابعة من طبيعتها ومخصوصة عليها هي بالــذات، ومتغذية من إنجازيــة مَلْفوظيــة (performativity) متضاعفة التأثير في فضاء تواصلي وافتراضي متزايد التعاظم ومتعاضد مع ســلطان المال والإعلام والقوة التكنوعســكرية. وقد قيل إن من له الاقتدار السياســي يصنع للّســان لَفْظَه ومعناه، مفاهيمَه وقواعدَه النحوية: «إنَّ قيْصرًا يحكم أيضًا قواعد النّحْو»[31]. والقصد هو أن الاستثناء، مهما ظهر بمظهر المؤقت، هو ضرب من

---

(28) انظر: مايكل هاردت وأنطونيو نيغــري، الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة، تعريب فاضل جتكر (الرياض، مكتبة العبيكان، 2002).

(29) Agamben, pp. 146 et sq.

(30) Agamben, p. 33.

(31) Carl Schmitt, «Formes de l'impérialisme dans le droit international,» trad. Jean Louis Pesteil, dans: *Du politique: «légalité et légitimité» et autres essais*, Révolution conservatrice (Puiseaux: Pardès, 1990), p. 99. Cf. Tuchscherer, pp. 25-42.

الاســـتراتيجيا البعيدة المدى، وضرب من التقنين والتشريع بتعميم آثاره وتوابعه في المكان وباســـتدامتها في الزمان. هَهُنا يتّخذ الاســـتثناء الصيغة المســـتحدثة المنعوتة بـــ «الأنوميا»، أو قـــل «اللانामوس»، إذا عرّبناهـــا تعريبًا حرفيًا، وهي ســـيطرة «اللاقانون». والأرجح أن ما هـــو مبطّن ومقصود ليـــس نهاية القانون بل تعليق الحق، وإعادة صوغ مفهوم العدالـــة بالكامل من منطلق الذاتية، وهي ذاتية الاقتدار والقوة، ومن منطلق الإرادوية، وهي إرادوية سياسة تنعتها وسائط الاتصال بإرادة «صنع القرار» كشـــكل أعلى من أشـــكال بسط السيادة السياسية قبل أن تكون سيادة من نوع آخر.

• أما الواقعات الدالة على هذا القـــول، فكثيرة في العقدين الأخيرين، لعل من أكثرها دلالةً التحالف الدولي الذي حققته، معها وحولها، الولايات المتحدة الأميركية منذ حرب الخليج الأولى، وبعد سقوط «جدار» برلين مباشرة، وليس خافيًا ما للجدار من رمزية جيوسياسية. أمّا قرار وقف المعارك في حرب الخليج الأولى، فكان أيضًا قرارًا أميركيًـــا في كُنْهِهِ. كان من اللـــزوم في نظر الولايات المتحدة، على ما نرى، إرجاء الإجهاز على عدوّها لكي تنفرد بذلك، متى تكون الوضعية مواتية، وتبرز باعتبارها صاحبة السيادة على العالم وفي مقدمته أوروبا، مجرِّدةً «صنع» قرارها، بطول الوقت، من أعراضه الدولية. وأمّا هذا الهدف فهو ما حققته حرب الخليج الثانية، وهي التي اقتُرِح لها، في البداية، أن تُسمَّى بحرب «عدالة الســـماء» أو «العدالة الإلهية». وبالتروي نتبيّن أن أميركا اســـتفادت من معارضة قوى أوروبية لاستئناف الحرب. وربما ستبارك لأمد طويل تلك اللحظة التي تَشـــدّد فيها وزير خارجية فرنسا بإصراره على استخدام حق الفيتو، إذْ صنع الدواعي المباشرة التي دفعت بالولايات المتحدة دفعًا إلى اجتناب سلطة مجلس الأمن «الاعتبارية» لأجل الانفراد باتخاذ القرار الحاسم، وعزل «أوروبا العجوز» عن موقع القرار[32]. وفي حقيقة الأمر، لئن كان المستهدف المرئي والمباشر من حرب الخليج هو العراق، فالحال أيضًا أن المســـتهدف الحقيقي والمخفيّ هو

---

(32) في مقابل ذلك، لفرنســـا، إذا شـــاءت، أن تتلهى بمربع صغير من لعبة الشـــطرنج العالمية الكبرى: لبنان وسورية.

القوة الأوروبية الصاعدة آنذاك. وكانت أميركا تريد لتلك القوة أن تكون «تابعًا» لهــا (vassal). وما إن تحققت الوحــدة الأوروبية، حتى انضم إليهــا حثيثًا أتباع الاتحاد السوفياتي سابقًا، وهم الذين لم يتحرروا من ربقته إلّا بالدخول في تبعية لسيّد جديد، وكان عربون ولائهم إنفاذ الاستثناء في الحق والعدالة بما وفّروه من معتقلات سرية قبيل معتقل غوانتانامو وفي أثنائه. والنتيجة هي أن توسيع الرقعة الجيوسياســية للوحدة الأوروبية بهذه الطريقة أنقص من قوة المركز الأوروبي، وربما طوّع القــارة القديمة لإرادة المركز الإمبراطوري في واشــنطن تطويعًا لا يمكن حتى اللحظة التكهن بمجرياته في المستقبل.

• هكذا، لم تكن المصالح الاقتصادية، بالمعنى الضيق والمباشــر، المحدد الرئيس لحرب الخليج، بل صنع القرار السيادي ذي البعد الكوني أولًا وقبل كل شيء؛ والسيادة، من جهة أولى، غير قابلة للقسمة مثلها مثل الإرادة (روسو)؛ كما أنها من جهة ثانية، لا تُختبَر فتَثْبُت إلّا ببلوغ «العتبة القصوى» و«الحالة النموذجية المثالية»، وإلّا بالأزمة الحاســمة وبحســن تدبيرها وإدارتها. فلا غــرو إذًا، أن يكون ميكيافلّي وهوبز وكارل شــميت، وخاصة ليفي - شتراوس، وأربعتهم من فلاسفة الأزمة والحالة الاســتثنائية، من بين المؤلفين المستساغةُ قراءتُهم لدى الليبراليــن والمحافظين الجدد على حد ســواء، فتُقــرأ نظرياتهم في «المكتب البيضاوي» وتوضع جنبًا إلــى جنب مع الكتاب المقدس. إن للتمييز بين «محور الخير» و«محور الشر» خلفية «ميتاسياســية» ذات جذور فلسفية قديمة وكلامية وسيطة، تقول بالخير الأسمى بعيدًا عن البراغماتية. فقد استعاد ليفي - شتراوس نظرية الخير الأســمى وألّف بينها وبين القوة تأليفًا محكمًا وأصيلًا في الفلسفة المعاصرة. وقلب شتراوس، بعد ميكيافلّي، علاقة الحق والعدالة بالقوة، أي علاقة الخير الأسمى بتدبير الشــؤون الجارية، بأن جعل من القوة والفضيلة العُنْفُوانية (virtu) ســندًا ومحركًا للحق وللعدالة البشريين. وهو تأليف يصفي الحساب مع البراغماتية الحديثة من جهة ومع الأفلاطونية وترسباتها من جهة ثانية.

ومفاد المســألة هنا أن لا اســتراتيجيا حقيقية بلا خلفية فلســفية حقيقية، أو قُلْ على الأقل بلا «قراءة» فكرية حقيقية تُجاوِز السياســات الصغرى، وهي

سياسة لكل يوم قضاؤه، إلى السياسات الكبرى، وهي السياسات الاستراتيجية التي على محكّها تحيا الدول أو تموت. وليست الأزمة بوصفها انكسارًا وميلانًا وانحرافًا في السير العادي للشؤون السياسية سوى ضرب من الاستثناء على محكه يمتحن صاحبُ السيادة قدرته على الفصل واتخاذ القرار. وهنا يتجلى وجه المعقولية الغربية في الشأن السياسي، وذلك لأن الاستثناء بقدر ما هو محايث للسببية «الطبيعية»، أو قل هو محايث للسببية «الموضوعية» المتحكمة في مجرى الواقع، هو كذلك ترجمان الذاتية القادرة على القرار. هَهُنا تتطابق العلة الخارجية (السبب) مع الاقتدار الجواني (العنفوان الذاتي) كتطابق العقل (ratio) مع نفسه، من جهة كونه سببًا في الطبيعة وملكة في الذهن في وقت واحد؛ صاحب السيادة هو الدّاري بنقطة الرجحان (The Tipping Point): رجحان كفة الموازين، فيقرر حسمها. هكذا تنقسم السياسة إلى ضربين: سياسة صغرى للأوقات الاعتيادية، وسياسة كبرى لأوقات الأزمة والاستثناء[33].

نرى على هذا النحو كيف أن فعل الإرادة ينبني على معرفة دقيقة وشاملة بـ «رقعة الشطرنج» التي هي العالم بموازين قواه الدولية، معرفة تضاهي - معياريًا وليس وقائعيًا - المعرفة الفيزيائية. وهنا ندرك مغزى الانزياح من رؤية تاريخية سياسية، أي من سياسة تسندها التجربة التاريخية التقريبية ويسندها السرد السلالي الشغوف بالدروس والمواعظ إلى رؤية جغرافية سياسية (جيوسياسية)، أي إلى سياسة تسندها المعرفة الدقيقة، وليس التقريبية، بتضاريس المكان، وبانسجاماته وتشظياته وانكساراته، وتستبطن لا محالة المرجعيات الزمانية التاريخية ذات الدلالة. وهذا تحديدًا ما عَقِلَه الاستراتيجي الأميركي والقُنُوطِي زبيغنيو بريجنسكي منذ عقود، ولا يزال تأثيره شديدًا إلى الآن، وحاول التنظير له المتفلسف «المُتَهَيْغِل» (نسبةً إلى هيغل) فوكوياما في مؤلفه نهاية التاريخ.

---

(33) وحال العرب، على الجملة، هي تدبير أوقات اليسر لا أوقات العسر، وهم يتدبرون أوقات العسر على نحو ما يتدبرون أوقات اليسر، أي بلا فكر استراتيجي. أمّا الاقتدار الأميركي، فيجري على خلاف ذلك: تدبير أوقات اليسر كتدبيره لأوقات العسر، حتى لو اختلق الأزمات والحروب و«الفوضى الخلاقة» واصطنع الحالات الاستثنائية.

• لن نجانب الصـــواب إذا قلنا إن الأمر العوْلمي الحالي الذي نحن بصدد قراءته هو استئناف لـواقعة محلية ارتبطت بنشأة الولايات المتحدة ذاتها؛ ونحن نشير إليها بسرد أدبي هو التالي: في عام 1782، طلب جون آدامز - وهو الذي كان وزيـــرًا مفوَّضًا للتفاوض مـــع بريطانيا العظمى، ثم ثانـــي رئيس للولايات المتحدة الأميركية بعد جورج واشنطن - [طلب] من الفيلسوف الفرنسي لابييه دو مابلي أن يكتب ملاحظات عن دســـتور الجمهورية الأميركية[34]. استجاب الفيلســـوف للطلب وأصدر في عام 1784 كتابًا عنوانـــه **ملاحظات حول نظام الحكم في الولايات المتحدة الأميركية وقوانينها**، وكان آخر مؤلفاته. وفي ضوء فكرة العدالة التي تُنزّلها فلسفتُه الأخلاقية منزلةَ «قيمةِ القيم»، خصص دو مابلي أهم أجزاء كتابه لتحليل أســـس الجمهورية الأميركية، ممجـــدًا ومادحًا ما نعته بـ «الحرية المكتســـبة» ومعبّرًا عن أمله في أن يعمل الأميركيون على «استكمال ثورتهم المباركة» (heureuse révolution)[35].

غير أن الفيلســـوف لم يكتم موقفًـــا نقديًا بعيد الغور، ومتأتيًا من حدســـه

---

(34) الأرجح أن طلب جون آدامز كان باسم الكونغرس الأميركي . وقد أثارت مسألة الطلب هذه جدالًا في القرن الثامن عشـــر ولا تزال: هل طلب آدامز طلبه ذاك من دو مابلي أم لم يطلب؟ وقد رجعنا إلى الوثائق، بما في ذلك توضيحات آدامز ورسالته، فتبيّن لنا أن الزعيم الأميركي قام بهذا الطلب كتابيًا. وتصرح وثائق آدامز نفســـه بأن الأميركيين يقرأون مؤلفات دو مابلي بشغف وبأنه، أي آدامز، حال نزوله باريس قرأ كتاب دو مابلي في طريقة كتابة التاريخ الذي ينتهي بالتعبير عن نية مؤلفه في تأليف كتاب عن تاريخ أميركا. إذا كانت النية واردة عند دو مابلي من قبل، فإن «المناســـبة» أثارها آدامز، وبالخصوص في سهرة العشاء التي أقامها لهما، في تشرين الأول/ أكتوبر 1782، لابي دو شالو (l'Abbé de Chalut)، وهو صديق آدامز. أمّا ما ســـيقدمه جون آدامز لاحقًا من تدقيقات وتوضيحات عن ســـياق الطلب وملابساته، فلا يُفســـر إلّا بخيبة أمله وأمل رجال الثورة الأميركية في ملاحظـــات دو مابلي التي جاءت ناقدة لبعض العناصر في تكوين (دستور) الجمهورية الأميركية الوليدة.

(35) وممّا قالـــه دو مابلي مخاطبًا الأميركيـــين: «إن كل الأمم الأوروبية تقريبًـــا تجهل المبادئ الأساسية للمجتمع، وهي لا تنظر إلى المواطنين إلّا كماشية في مزرعة تُساس بحسب المصلحة الخاصة لمالكها؛ وإننا لنندهش وتأخذنا الروعة أن تقيم جمهورياتُكم الثلاث عشرة كرامةَ الإنسان وأن تستقي من الفلســـفة الأكثر حكمةً المبادئَ الإنسانية التي تريد أن تحكم بها نفسها بنفسها». لا يمكن لحكيم مثل دو مابلي، الفرنســـي المنشأ والأوروبي النزعة، أن يمدح حادثًا سياســـيًا في أميركا، بما يزيد عمّا قاله. انظر:
Gabriel de Mably: «Observations sur le gouvernement et les Loix des Etats-Unis d'Amérique,» dans: *Collection Complète des Oeuvres de L'Abbé de Mably*, t. IX.

القوي بـــمخاطر تلوح في أفق تاريخي عالمي بعيـــد، فخصص جزءًا من كتابه لتنبيه الأميركيين إلى أن أســـس نظامهـــم الاجتماعية والاقتصاديـــة تقيم فروقًا بين المراتب الاجتماعية وتميـــز «الأغنياء كمرتبة منفـــردة»[36]؛ إذْ إن القوانين وحدها لا تكفي، في رأيه، لاستتباب الســـلم الداخلي ما لم تعضدها ما يسمّيه «الفضائل الاجتماعية». وقـــدّم دو مابلي، بعبارة شـــرّاحه، «تنبُّوَيْن» شـــهد له التاريخ بصحتهما: الأول هـــو أن انعدام العدالة الاجتماعية ســـيقود حتمًا إلى اندلاع حرب أهلية في الداخل، والثاني هو أنه سيؤدي إلى بسط سلطان التوسع والهيمنـــة والنزاع في الخارج، «طـــال الأمد أم قصُر» كما يقـــول. فأمّا الحرب الأهلية، فاندلعت في القرن التاســـع عشـــر، وأمّا التوســـع والهيمنة، فبُسِطا في القرنين العشرين والواحد والعشرين.

مع ذلك، لقي الكتاب، بسبب ذلك النقد، استقبالًا تحقيريًا في بلاد «الحرية المكتســـبة»، فوصفته مجلة ماركور دو فرانـــس (*Mercure de France*) الأدبية في عددها الثالث الصادر عام 1785، وصفًا مشـــهديًا مثيرًا نلخصه كالتالي: يمكن المشاهد في شـــوارع المدن الأميركية أن يرى مشـــانقَ وقد نُصِبت على عجل، ومن حبالها تتدلى «تماثيل» تشـــخص كائنًا ذا وجه بشـــري؛ كما يمكنه أن يرى أناسًا آخرين يجرّون نسخًا كثيرة من كتاب مطبوع ويلقون بها في الأوحال. فأمّا التماثيل، فتشـــخص الفيلسوف الفرنســـي دو مابلي، وأمّا النسخ فهي من كتابه **ملاحظات حول نظام الحكم في الولايات المتحدة الأميركية وقوانينها**.

• وتخطر على الذهن تساؤلات محيرة: كيف أمكن أن تصبح ظاهرةٌ محلية ظاهرةً عالمية لاحقًا، وكيف أمكن أيديولوجيا تقوم على النقض والاســـتثناء أن تظهر إبان نشأة الولايات المتحدة وأن تتسرب منذ زمن التأسيس وعهد الشباب إلى المخيال الجمعي وإلى براغماتيات أولى الجمهوريات الحرة والديمقراطية في العالم؟ أي عدوّ خارجي يمكن تعيينه بعد اســـتقلالها عـــن التاج البريطاني وإعلان دستورها؟ فهل كان هناك نظام شيوعي قائمًا في عام 1784؟ وهل كان

(36) Mably, «Observations sur le gouvernement,» t. IX.

للمكارثية وجود أم أنها سابقة لزمانها؟ وأي «إرهاب عالمي» كان يهدد الولايات المتحدة آنذاك ســوى أن نعتبر أفعال بعض قراصنة البحر من الغوادلوب إرهابًا دوليًا، علمًا أنه كان للقرصنة تشريعها ونظامها البحري الدولي؟ فما «اللغز» في دحض ما ليس بموجود بَعدُ؟ أليس في مثل هذا الارتياب وفي مثل هذه الخيفة من المختلف والمخالف ضرب من المفارقة البالغة، والحال أن تلك الجمهورية أسســها «الغرباء» بالتحديد؟ ولكن هل يتعلق الأمر بمجرد ارتياب أم أن جوهر الديمقراطية في صيغتها الرأســمالية الليبرالية غير منزهٍ عن أعراض ذاتية للعنف والحرب؟ ولكن الجواب الممكن عن هذه التساؤلات يقودنا إلى موضوع آخر لا يخص مبحثنا هنا، وقد كانت لنا مناسبة تناوله في دراسة سابقة[37].

المراجع

1 - العربية

كتب

أرســطو. السياســات. نقله من الأصل اليوناني إلى العربية الأب أوغسطينس بربارة البولسي. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1957.

بيترمارتن، هانس وهارالد شــومان. فخ العولمة: الاعتــداء على الديموقراطية والرفاهية. ترجمة عدنان عباس علــي؛ مراجعة وتقديم رمزي زكي. ط 2. الكويت: المجلــس الوطني للثقافــة والفنــون والآداب، 2003. (عالم المعرفة؛ 295)

(37) انظر: عبد العزيز لبيب، «الفلاسفة ونشأة الولايات المتحدة الأمريكية،» في: [ملف خاص: الحرب والعدل والعولمة،] المجلة التونسية للدراسات الفلســفية، العددان 36-37 (2003-2004)، أعيد نشره في: الفكر العربي المعاصر، العددان 140-141 (2006).

رولز، جون. **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**. ترجمة حيدر حاج اسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

ريكور، بول. **العادل**. تعريب محمد البحري [وآخ.]؛ تنسيق فتحي التريكي؛ تقديم عبد الوهاب بوحديبة. قرطاج، تونس: بيت الحكمة، 2003. 2 ج.

ساندل، مايكل ج. **الليبرالية وحدود العدالة**. ترجمة محمد هناد؛ مراجعة الزبير عروس وعبد الرحمان بوقاف. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

سخنيني، عصام. **الجريمة المقدسة: الإبادة الجماعية من أيديولوجيا الكتاب العبري إلى المشروع الصهيوني**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

قرني، عزت. **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980. (عالم المعرفة؛ 30)

مصباح، صالح. **مباحث في التنوير موجودا ومنشودا: «تجرأ على استخدام عقلك»**. بيروت: جداول، 2011.

هاردت، مايكل وأنطونيو نيغري. **الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة**. تعريب فاضل جتكر. الرياض، مكتبة العبيكان، 2002.

دوريات

لبيب، عبدالعزيز. «الفلاسفة ونشأة الولايات المتحدة الأمريكية.» في: [ملف خاص: الحرب والعدل والعولمة]: **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية** العددان 36-37، 2003-2004. أعيد نشره في: **الفكر العربي المعاصر**: العددان 140-141، 2006.

أبحاث ودراسات

ســرور، أحمد فتحي، «حكم القانون في مواجهة الإرهاب.» دراسـة، القاهرة، 2007.

2 - الأجنبية

Books

Agamben, Giorgio. *État d'exception. Homo Sacer*. Trad. de l'italien par Joël Gayraud. Paris: Éd. du Seuil, 2003. (L'ordre philosophique)

Aristote. *La métaphysique*. Trad. française par J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1970. 2 tomes. (Bibliothèque des textes philosophiques)

Audard, Catherine. *Qu'est-ce que le libéralisme? éthique, politique, société.* [Paris]: Gallimard, 2009. (Folio. Essais; 524)

L'égalité: Travaux du Centre de philosophie du droit de l'Université libre de Bruxelles, vol. V, Etudes publ. sous la dir. de R. Dekkers, P. Foriers et Ch. Perelman; par Léon Ingber. Bruxelles: E. Bruylant, 1977.

Jonas, Hans. *Le Principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*. Trad. de l'allemand par Jean Greisch. Paris: Flammarion, 2008. (Champs; 402)

Mably, Gabriel de. *Collection Complète des Oeuvres de L'Abbé de Mably*. Paris: C. Desbrière, [1794-1795]. Nouvelle édition imprimée sur ses manuscrits autographes et augmentée de ses œuvres posthumes en 3 volumes, Paris: Guillaume, 1821. 15 vols.

———. *Le Droit public de l'Europe fondé sur les traitez conclus jusqu'en l'année 1740*. La Haye: J. Van Duren, 1746. 2 vols.

———. *Principes des négociations: pour servir d'introduction au droit public de l'Europe*. introd. et notes de Marc Belissa. Paris: Kimé, 2001. (Le sens de l'histoire)

Rawls, John. *Théorie de la justice*. Trad. de l'américain par Catherine Audard. Paris: Éd. du Seuil, 1987. (La couleur des idées)

Saint-Bonnet, François. *L'état d'exception*. Paris: Presses universitaires de France, 2001. (Léviathan)

Schmitt, Carl. *Du politique: «légalité et légitimité» et autres essais*. Puiseaux: Pardès, 1990. (Révolution conservatrice)

———. *Théologie politique*. Traduit de l'Allemand et présenté par Jean Louis Schlegel. Paris, Gallimard, 1988. (Bibliothèque des Sciences humaines)

———. *Théorie du partisan*. Paris: PUF, 1992.

——. *Théorie du partisan. Note incidente relative à la notion de politique*. Paris: PUF, 1995.

Théodorou, S. (dir.). *L'exception dans tous ses états*. Paris: Éd. Parenthèses, 2007. (Savoirs à l'oeuvre)

Periodicals

Mastor, Wanda. «L'état d'exception aux Etats-Unis: Le *USA PATRIOT Act* et autres violations "en règle" de la Constitution.» *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux*: no. 6, 2008.

Paye, Jean-Claude. «Dictature ou état d'exception permanent?» *Multitudes:* 11 Février 2009.

Tuchscherer, Emmanuel. «Le décisionnisme de Carl Schmitt: théorie et rhétorique de la guerre.» *Mots. Les langages du politique*: no. 73, Novembre 2003.

Studies and Reports

Goupy, Marie. «L'essor de la théorie juridico-politique sur l'état d'exception dans l'entre-deux guerres en France et en Allemagne: une genèse de l'état d'exception comme enjeu pour la démocratie.» Thèse de doctorat de philosophie, Ecole normale supérieure de lyon - ENS, Lyon, 21 Novembre 2011.

Tocqueville, Alexis de. «Travail sur l'Agérie (1841).» Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec, complétée le 12 mars 2002, Dans le cadre de la collection «Les Classiques des Sciences Sociales».

الفصل الثامن

اتّساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية في نظرية العدالة، أو استقراء معالم النموذج الليبرالي المُستدام لما بعد الربيع العربي

مراد دِياني

مقدّمـة

المساواة أَم الحرية أولًا؟ أو العربة أَم الحصان أولًا؟ إنه السؤال الأساس الذي يُطرح بشـكلٍ أو بآخر أمام جميع الأشـكال المجتمعية، بمعنى ما مدى أصالة أو امتياز المساواة على الحرية في الاجتماع البشري، أو العكس؟ بعبارةٍ أخرى، هل المساواة هي الحجر الأسـاس القَبْليُّ في بناء المجتمع، والمَوْشور الذي يُنظر من خلاله إلى جميع الإشـكالات المتعلقة بالاجتماع الإنساني، أم أن الحرية هي ذلك كله؟ وهذا السـؤال يَطرح نفسـه بحِدّة أشد في هذا الزمن الحاسم الذي يعيشـه العالم العربي اليوم. فإذا كان الربيع العربي قد أعاد إحياء الشـعور العام بالحاجة الماسّـة إلى الحرية والعدالة والكرامة، وإذا كانت هذه القِيم الجوهرية قد بدأت تترسّخ لدى أطراف عديدة من ألوان الطّيف السياسي عبر التعلّم بالممارسة[1]، فإن أهداف الثورات الجارية تكاد تنحصر «بالأشكال الديمقراطية وليـس بالمحتويات السياسـية والاقتصادية»[2]، ولـم تبدأ البلاد العربية في الاتّجـاه إلّا مؤخّرًا نحو الحقوق الاقتصاديـة والاجتماعية التي لن تستقيم دونها ممارسة الحقوق السياسـية والمدنية في المجتمعات[3]، في حين

---

(1) نواف بن عبد الرحمن القديمي، «الإسـلاميّون وربيع الثّورات: المُمارسة المُنتجة للأفكار» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 10 نيسان/ أبريل 2012)، ص 8.

(2) منير شـفيق، «الثورات العربية والبديل الاقتصادي» (دراسـة، مركز الجزيرة للدراسات، 23 تموز/ يوليو 2011). <http://studies.aljazeera.net/issues/2011/07/201172373331184894.htm>.

(3) محمود عبد الفضيـل، «حول إعمال وتفعيـل الحقوق الاقتصاديـة والاجتماعية في العالم العربي: إشـكاليات الواقع وإسـتراتيجيات العمل،» في: ممدوح سـالم، محرر، الحقـوق الاقتصادية والاجتماعيـة والثقافية فـي العالم العربي: أعمـال الندوة العربيـة حول تفعيل العهـد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الدار البيضـاء 16-17 يوليو/ تموز 2003 (القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان، 2004)، ص 47.

أن «الحقّ في التنمية» هو في حقيقة الأمر يعادل «الحقّ في الحياة»[4]. ليست مصادفة إذًا أن الآليات الفكرية الراهنة تظلّ قاصرة عن فهم واستيعاب الطبيعة العميقة والسّير المعقّد لمجتمعات واقتصادات تقوم على هذه القِيَم الإنسانية الجوهرية، وأن الحاجة تظلّ ماسّة لمقاربات معياريّة تربط الحراك المجتمعي والسياسي الحالي بأولويات البناء الاقتصادي والاجتماعي في المرحلة المقبلة، وذلك من دون أن ننتقص من أهمية دور الممارسة وبُعد التعلّم بالممارسة ومركزيته، فنحن نؤكّد هنا، وفقًا لتعبير محمود أمين العالِم، أن عالمنا العربي هو اليوم «في حاجة إلى أن نقف موقفًا نقديًّا واعيًا من هذه الفلسفة التي نتنفّسها كلّ يوم، لننتقل بها إلى مرحلة الوعي والوضوح والنّضج»[5]، ولنُحقّق علاقة إبداعية فاعلة بين الفكر والواقع[6].

بادئ ذي بدء، سوف نعمل على إرساء التصميم العام للبحث، والمتمثّل في الإطار الفكري الذي ينبغي التفكير ضمن حدوده في البدائل التي نرتجيها لبلداننا في مرحلة ما وراء الربيع العربي. فالإشكالات المتعلقة بالترابط المتلازم بين الحرية والعدالة قلّما جرى التّعرّض لها بعُمق في الماضي، مع أنها تشكّل أسس الاجتماع البشري والتعاقد الطّوعي للإرادات الفردية[7]، خاصة في العالم المعاصر المُعَولم[8]. وإذا كانت تُطرح اليوم بدرجة أساسيّة داخل إطار النموذج

(4) عبد الفضيل، «حول إعمال وتفعيل الحقوق،» ص 56.

(5) محمود أمين العالم، «الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر،» في: محمود أمين العالم، مشرف، الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين: رؤية تحليلية نقدية، قضايا فكرية (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1995)، ص 9.

(6) كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003).

(7) إذا كان الفقهاء الأصوليون قد أجمعوا مثلًا على أن «العدل هو أساس المُلك»، أو أن «الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مُؤمنة»، فإنهم قد سكتوا عمومًا عن الاستفاضة في الشروط العميقة لتحقّق العدل في المجتمع.

(8) «لا شك في أن 'الاقتصادي' يحكم، ويجور، ويهيمن على عالم اليوم، عالم العولمة. ولكي يستقيم العدل في عالم كهذا تبدو المساواة أفضل الرّدود الملائمة». انظر: فهمي جدعان، «العدل في حدود دِيونْطولوجيا عربية» (ورقة قدمت إلى: المؤتمر السنوي الثاني للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 30 - 31 مارس/آذار 2013)، ص 41.

الليبرالي، وبشكل أدقّ داخل إطار النيوليبرالية المهيمنة، فإن التحليلات المنهجية لتهافت هذا النموذج تبقى قاصرة، وتظلّ الحاجة ماسّــة إلى التأصيلات الفكرية للنماذج البديلة المرتجاة. وهذا ما نبدأ استطلاعه في المبحث الأول.

أولًا: الإطار العام للبحث: استقراء النماذج المستدامة البديلة من الأرثوذكسية النيوليبرالية

من الصعب تصوّر بناء مجتمعات واقتصادات عربية بعيدة عن الاســتبداد والفكر الأُحادي، وناجعة اقتصاديًا، وعادلة اجتماعيًا، ومُســتدامة، على أُسس الوصفات النيوليبرالية القائمة على التســويغات النيوكلاســيكية[9] التي أصبح تهافتها أكثر جلاءً بعد الأزمة الاقتصادية العالميــة الراهنة. فمن الواضح تمامًا أن النموذج النيوليبرالي، كشكل من أشكال الداروينية الاجتماعية، هو متوحش، أي أنه ينشــأ في اضطراب وعُنف وهيمنة الأقوى، من دون النظر إلى الإنســان أو العدالة الاجتماعية أو الاستدامة على المدى الطويل. تكمن الطبيعة العميقة لهذا النموذج في إيلاءِ الأســبقية للســوق على الإنســان أو المجتمع، بمعنى «تأليه الســوق» أو التحوّل إلى ما يســمّيه فرانك توماس بأيديولوجية «السوق بحقٍّ إلهي»[10]. ولذا نجد أن هذه السياســات النيوليبرالية أصبحت تُواجه اليوم مأزقًا حتميًا ومتفاقمًا، أكان في ســياقات تتوافر فيها الشروط المسبقة لاقتصاد السوق (من قَبيل الديمقراطية واحترام الحريات الفردية، وحقوق الملكية وإنفاذ العقود، ومجالس التنافسية واســتقلال القضاء)، أم في سياقات تفتقد مثل هذه الشــروط (لمصلحة علاقات الرّيع والرشوة والمحســوبية والزّبونية واستغلال النفوذ)، على مستويين رئيسين:

المستوى الأول هو التدهور المستمرّ للبيئة، وقد بدأ الوعي به في سبعينيات

---

(9) وفقًا لســمير أمين، «يســمح الاقتصاد النيوكلاســيكي الذي يعتبر نفســه 'محضًــا' بإضفاء الطّابع 'العلمي' علــى 'الليبرالية المفرطة'، كونه منفصلًا عن الواقع لا يهــمّ: مثل أيّ خرافة، هو يوظّف فقط كذريعة»، انظــر: Samir Amin, «Des pseudo-mathématiques au cybermarché: L'Economie «pure», nouvelle sorcellerie,» *Le Monde Diplomatique*, no. 521 (Août 1997), p. 16.

(10) Thomas Frank, *One Market under God: Extreme Capitalism, Market Populism, and the End of Economic Democracy* (New York: Anchor Books, 2000).

القرن الماضي (مع الأبحاث الرائدة للاقتصادي الروماني نيكولاس جورجيسكو روكين بشأن الأنتروبيا وتقرير نادي روما)، وخصوصًا في أواخر الثمانينيات (تقرير برونتلاند «مستقبلنا المشترك») وأوائل التسعينيات (مؤتمر قمّة الأرض في ريو دي جانيرو عام 1992، والكشف عن ثقب طبقة الأوزون، وبداية ظاهرة الاحتباس الحراري)، وهو الذي لا يجد له أي حلول ناجعة اليوم[11].

المستوى الثاني هو تعقيد الأوضاع الاجتماعية من خلال تضحية سياسات التقويم الهيكلي (وسياسات التقشّف بعد ذلك) بكُلّ ما هو اجتماعي، بحُجّة الحفاظ على التوازنات الاقتصادية الكلّية (توافُق واشنطن)[12]، ومن ثَمّ إهدار مبدأ العدالة وتكافؤ الفُرص وتعميق الفوارق الاجتماعية (تأثير مَتّى)[13]. الوعي بهذه الإشكالات وربطها ببُعد الاستدامة تُوِّجا بنشر التقرير العالمي الأول بشأن التنمية البشرية عام 1990، وهو التقرير الذي يقارن بين دول العالم وفقًا لمؤشّر التنمية البشرية الذي يركّز بدرجة خاصة على أبعاد الصحة، والتعليم، ومستوى المعيشة، والتي لها جميعها تأثيرات مباشرة في الحريات السياسية والاجتماعية والثقافية.

بيد أن المضاربات المالية الجامحة هي التي أصبحت تشكِّل حاليًا أكبر

---

(11) مثلًا، أُنشئت «أسواق التّلويث» (Emissions Trading Markets) غداة اتفاق كيوتو الذي دخل حيّز التنفيذ عام 2005. بعد بضعة أعوام من تفعيلها، من الواضح أن هذه الأسواق تفاقم المشكلة البيئية عبر نقلها إلى الدول الأكثر فقرًا، عوض حلّها.

(12) توافُق واشنطن (Washington consensus) هو مجموعة من التدابير المطبّقة في بداية ثمانينيات القرن الماضي في الاقتصادات النامية التي كانت تعاني أزمة الديون والركود والتضخّم المفرط، من قِبَل المؤسسات المالية الدولية التي يوجد مقرّها في واشنطن (البنك الدولي وصندوق النقد الدولي)، وبدعم من وزارة الخزانة الأميركية. في العقد الأخير، أصبح توافُق واشنطن يرمز إلى جميع التدابير النيوليبرالية المستوحاة من أيديولوجية «مدرسة شيكاغو» النيوكلاسيكية.

(13) تأثير متّى (The Matthew Effect) يُعبّر عن ظاهرة أن الأفضليات هي ذات طبيعة تراكمية في أغلب الحالات، وأن من هم أغنياء يصبحون أكثر غنىً في المستقبل، ومن هم فقراء يزدادون فقرًا. ندين في هذه التسمية لعالِم الاجتماع روبرت ميرتون، الذي يُعتبر أول من درس هذه الظاهرة في مجال البحث العلمي وأسماها «تأثير متّى» في إشارةٍ إلى آية من «الإنجيل بحسب القديس متّى» تقول: «لأنه سنُعطي كلّ من له، وسيكون في الوفرة، ولكن لمن ليس له، فحتّى الذي عنده يُؤخذ منه» (الكتاب المقدس، «انجيل متّى،» الفصل 25، الآية 29). انظر: Robert K. Merton, «The Matthew Effect in Science,» *Science*, vol. 159, no. 3810 (5 January 1968), pp. 56-63.

معضلة أمام الرأسمالية المتوحشة[14]، كما يتّضح جليًا من أزمة الرّهن العقاري والتّوريق التي لا تزال موجاتها الارتدادية المدمِّرة مستمرّة إلى اليوم. هذه الأزمة تظل مع ذلك رحيمة قياسًا بما تُنذِر به السّمسـرة المالية الأوتوماتيكية والعالية التردّد في الأعوام المقبلـة[15]، والتي كانت «الأزمة الفجائية» لعام 2010 أولى

---

(14) من الضروري من الناحية التحليلية التّمييز بين مفهومي «اللّيبرالية المتوحّشة» و«الرأسمالية المتوحّشة». فالمفهوم الأخير، وإن كان يتقاطع مع الأول في جوانب عديدة، فإنه يتوافق أيضًا مع أنساق غير ليبرالية تخدم هدفه الأسمى المتمثّل في تعزيز تراكم رأس المال، من دون أيّ اعتبارٍ لأيّ عامل آخر (الإنســان، الطبيعة...). انظر في ذلك مثــلًا: Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* (New York: Metropolitan Books; Henry Holt, 2007).

دفاع جون رولز مثلًا عن النظام الليبرالي الذي يُســميه جيمس ميد (J. Meade) «ديمقراطية وصول الجميع لتملّك الملكيــة» (Property-owning Democracy)، كنظام بديل من النظام الرأســمالي برمّته، هو إذًا مشــروع تمامًا من هذا المنظور. إحدى السّمات الأساســية والمميّزة لهذا النظام هي أنه يعمل على تفريق ملكية الثّروة ورأس المال وتفتيتها، وبالتالي على منع جزءٍ صغير من المجتمع من الســيطرة على الاقتصاد، وبشكل غير مباشر، على الحياة السياسية أيضًا. وفي حين أن «رأسمالية دولة الرفاهية» تسمح لفئة صغيرة بأن يكون لها احتكار وســائل الإنتاج، فإن لـ «ديمقراطية وصــول الجميع لتملّك الملكية» القــدرة على تجنّب ذلــك، لا عن طريق إعــادة توزيع الدخــل «بعديًّا» وإنما من خــلال ضمان ملكية الأصول المُنتِجة ورأس المال البشري على نطاق واسع «قبليًّا»، على خلفية الحريات الأساسية على قدم المساواة، والمساواة المنصفة في الفرص: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 279.

مثلما يُمكن أن يُفهَم أيضًا في هذا السّياق دفاع كريم مروّة عن مشروع توليد «المجتمع الليبرالي» القائم على الديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق المواطنة كمشــروع يســاريٍ مُتنافٍ تمامًا مع النظام الرأسمالي: كريم مروة، **نحو نهضة جديدة لليسار في العالم العربي: مع نصوص منتقاة لماركس وإنجلز ولينين وبليخانوف وروزا لوكسمبورغ وغرامشي** (بيروت: دار الساقي، 2010).

(15) خلال الأعوام العشــرة الماضية، دخلت الوســاطة المالية في الأســواق العالمية في سباق محمــوم على الزمن وعلى ســرعة المعالجة الأوتوماتيكيــة للبيانات. يتعلّق الأمــر بالمعاملات المالية الأوتوماتيكية والعالية التردّد (High-Frequency Trading) التي تشير إلى إنجاز المعاملات المالية عن طريق العقل الإلكتروني، من دون أيّ تدخّل للعنصر البشري سوى في عملية برمجة الحاسوب. تستطيع اليوم هذه السمسرة المالية العالية التردّد تنفيذ المعاملات المالية الدولية في زمن قياسيّ يقلّ عن 2 ميكروثانية (0.000002 ثانية)! وتجري حيازة الأسهم في المتوسط فقط لمدة 22 ثانية قبل أن يتمّ بيعها! يكفي أن نعلم أن هذا «التداول المالي العالي التردّد» المَنوطِ بالعقل الإلكتروني لا بالعنصر البشــري، يمثّل اليوم ثلثي المعاملات في بورصة نيويورك للأوراق المالية (NYSE)، لتُدرك هَول ما يمكن أن يَنتُج في المستقبل من «الانهيارات الفجائيّة» التي قد يتسبّب فيها هذا التداول المالي الإلكتروني. انظر في ذلك: Jeff Hecht, «Light Is not Fast enough for High-Speed Stock Trading,» *New Scientist*, no. 2832 (1 October 2011). <http://www.newscientist.com/article/mg21128324.700-light-is-not-fast-enough-for-highspeed-stock-trading.html>.

بواكيرها[16]، مـن دون أن نغفل الرهانات المصيرية الأخـرى المرتبطة بعملية نزع الضوابط التجارية والنقدية والمالية[17]، من قَبيل اسـتفحال المديونية إلى مستويات قياسية وزيادة حِدّة الطبيعة الدّورية للاقتصاد.

يتجلى هذا المنطق النيوليبرالي منذ ثلاثة عقود في حثّ الأغلبية الساحقة في المجتمع على تقديم التضحيات بحجّة الحفـاظ على التوازن الاقتصادي، في حين أن النتيجة تتلخّص فقط في توليد أقصـى الأرباح لفائدة أقليّة ضئيلة، في تزامن مع تفاقم آثار الأزمات المالية المتعاقبة منذ تسعينيات القرن الماضي، خاصة أزمة الرّهن العقاري التي تكتسـي بشكل متزايد طابعًا نظاميًا[18]. كنتيجة مباشرة للمضاربات المالية الجامحة في الأسواق العالمية، ترتبط هذه الأزمات أيضًـا بإشـكالية المديونيـة، وبانفجار حجـم المعاملات الماليـة (الاقتصاد الافتراضـي) مقارنةً بالاقتصاد الحقيقي، وخصوصًا بسـبب غيـاب أيّ تأطير لِنسَـب المضاربة داخلها. وهذا المنطق النيوليبرالي يظلّ هو نفسـه مهما يكن المُسمّى، ومهما يكن مستوى التنمية:

---

(16) تمثّلت هذه الأزمة الفجائية (Flash crash)، بفعل عمليات سمسرة مالية أوتوماتيكية وبترابط مع سـياق عدم الاستقرار السياسـي في اليونان، في خسارة مؤشّـر داو جونز الأميركي في 6 أيار/ مايو 2010 (بين السـاعة الثانية والدقيقة الثانية والأربعين والساعة الثانية والدقيقة السابعة والأربعين من بعد الظهر) حوالـي 998.52 نقطة في غضون خمس دقائق فقط (قبل أن يسـتعيد في وقت لاحق من اليوم نفسه ٦٠٠ نقطة)، وهو ما يُمثّل 9.2 في المئة من قيمته الإجمالية البالغة قرابة 20 تريليون دولار!

(17) وهـي العملية التي ابتدأت مع قرار الرئيس الأميركي السـابق ريتشـارد نيكسـون في 15 آب/ أغسـطس 1971 بتعليق قابليّة تحويل الدولار للذهب الجاري بها العمـل منذ اتفاق بريتون وودز (Bretton Woods) عام 1944، قبل أن تُلغى رسـميًا غداة اتفاقات جامايـكا (Jamaica Agreements) في 8 كانون الثاني/ يناير 1976. كنتيجة مباشرة، أصبح النّقد غير مادي وعبارةً عن دين، وأصبحت المصارف التجارية الخاصة تمثّل العنصر المركزي في عملية خلق النّقد، وهو ما أشـار إليه الحائز جائزة نوبل في الاقتصاد موريس آلي: «فـي جوهرها، عملية توفير النّقد انطلاقًا من لا شـيء (ex nihilo) من قِبَل النظام المصرفـي الحالي هي شـبيهة بخلق العملة من طـرف المُزوّريـن. عمليًا، كلاهما تـؤدّي إلى النتائج نفسـها. والفارق الوحيد هو أن من يسـتفيدون منها ليسوا سـواء»: Maurice Allais, *La Crise mondiale d'aujourd'hui: Pour de profondes réformes des institutions financières et monétaires* (Paris: C. Juglar, 1999), p. 110.

(18) ينبغي هنـا أن نوضّح أن مفهوم «الأزمة» يكتسـي ثلاث دلالات أساسـية فـي الاقتصاد السياسـي: الأزمـة الدوريـة (Periodic)، والأزمـة التّنظيميـة (Regulation)، والأزمة النظامية الشـاملة (Systemic). ومن الواضح تمامًا أن الأزمة الحالية ليسـت أزمة دورية، بل هي أزمـة تنظيمية تتضمّن ما يكفي من العناصر كي تصبح أزمة نظاميّة شاملة.

• في ثُلّة من الدول العربية ومعظم دول الجنوب، يمكن تلخيص منطق برامج التقويم الهيكلي التي فرضها صندوق النقد الدولي في مبدأين اثنين: كسب أكثر وإنفاق أقل. من أجل ذلك، تهدف هذه السياسة إلى تحرير اقتصادات الدول النامية إلى أقصى حدّ من خلال الخصخصة وفكّ ارتباط الدولة بالمجال الاقتصادي والاجتماعي على مستوى الاقتصاد الوطني، ثمّ عبر زيادة صادرات القطاعات الاقتصادية الموجّهة إلى الخارج، وإزالة الحواجز التجارية، وزيادة الانفتاح على الاستثمارات الأجنبية على مستوى الاقتصاد الدولي. ليس من الضروري أن يكون المرء متضلّعًا في الاقتصاد السياسي ليدرك إلى أيٍّ مدى يمكن لهذا المنطق أن يكون مدمّرًا على المستوى الاقتصادي، ناهيك عن المستويين الاجتماعي والبيئي.

• في بلدان الشمال أيضًا سادت السياسات النيوليبرالية خلال الثلاثين عامًا الماضية، تحت شعارات تكييف الاقتصادات الوطنية مع قانون المنافسة الدولية، وجعل الشركات الوطنية أكثر تنافسية عالميًا، مع ما يتطلّبه ذلك من رفع للقيود النّظامية، وإزالة جميع الحواجز الجمركية وغير الجمركية أمام حرية مرور السلع ورأس المال. هذه السياسات بدأ يتجلّى إخفاقها على مستوى تفاقم اللّامساواة وانعدام الأمن الاجتماعي، خاصة بُعَيْد الأزمة العالمية الحالية وبداية تنفيذ سياسات التقشّف، ما دامت هذه التدابير تؤثّر سلبًا في الغالب في الفئات الأقل حظًّا في المجتمع، كما يدل على ذلك مثلًا العديد من الحالات التي يتلازم فيه إعلان خطط التسريح الجماعي للعمال مع انتعاش قيمة أسهم الشركات المتداولة[19].

---

(19) هذه السياسات النيوليبرالية أعقبت مرحلة طويلة من النمو في معظم البلدان المتقدمة، امتدّت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وتنفيذ مشروع مارشال إلى بداية السبعينيات، وسُمّيت «الثلاثين المجيدة» (Trente Glorieuses)، وتميّزت بدرجة معيّنة من التنظيم والاتّساق بارتباط مباشر مع التوازن بين أجور العمال وأرباح الشركات الذي طبع هذه الفترة الفوردية. الانقلاب على هذا التوافق الاجتماعي، على حساب أجور الطبقة العاملة التي ما عادت ترتفع بشكل متناسب مع أرباح الشركات كما كانت عليه الحال في فترة «الثلاثين المجيدة»، تغشّاه في مرحلة أولى حجاب المديونية المفرطة للمستهلكين التي جعلت الاستهلاك يرتفع بشكل أسرع من الأجور ومن توسّع الفوارق الاجتماعية. في مرحلةٍ ثانية، سوف تقوم المديونية بدور «الرفع المالي» (Leverage) هذا بالنسبة إلى جميع الفاعلين الاقتصاديين، من شركات ودول قومية، في تزامن مع زيادة الفجوة بين الاقتصاد الحقيقي والاقتصاد المالي إلى مستويات خيالية.

حاليًا، يعمل مشروع الأرثوذكسية الاقتصادية على العودة إلى الوضع السابق (Business as usual)، لكنه يواجه عددًا من التناقضات الذاتية من حيث إن تماسكه الداخلي الهشّ اهتزّ بشدّة بفعل الأزمة. نحن اليوم إذًا بصدد التحوّل من أزمة تنظيم الرأسمالية النيوليبرالية إلى أزمة نظامية شاملة: السؤال الجوهري المطروح تحوَّل من مساءلة التدابير الإجرائية لتصحيح إخفاقات السوق إلى مساءلة قدرة النسق الرأسمالي برمّته على تلبية الحاجات الاجتماعية بشكل مستدام، بحيث إنه أصبح من الممكن التفكير في أنساق اقتصادية بديلة تكون أكثر استدامة. وهذا هو بالضبط ما ينبغي أن يطمح إليه أُفق ما بعد الربيع العربي. يؤكّد سمير أمين من هذا المنظور أن الحركة الاحتجاجية الراهنة في العالم العربي إن كانت تهدف إلى دمقرطة المجتمع وإلى تحقيق سياسات اقتصادية واجتماعية جديدة، فهي تتحدّى في الوقت نفسه النظام الدولي، بمعنى أنها تسائل أيضًا مكانة الدول العربية من النظام الاقتصادي العالمي، وسبل خروجها من الرضوخ للنيوليبرالية، ومكانتها من النظام السياسي العالمي، أي سبل انعتاقها من إملاءات الولايات المتحدة وحلف شمال الأطلسي[20]. ويؤكد منير شفيق بدوره أن مشروع بناء النظام الاقتصادي العربي الداخلي لما بعد الربيع العربي لا ينفصل عن «إجراء نقد عميق وعلميّ للنظام الرأسمالي الإمبريالي العولمي على المستوى العالمي كما على مستوى امتداده العالم ثالثي»، ومن ثَمّ «التفكّر الجادّ بمشروع البديل الثالث للنظام الاقتصادي [من النظامين الاشتراكي والرأسمالي النيوليبرالي]»[21].

يهدف هذا البحث، على وجه التحديد، إلى المساهمة في استقراء هذه السبل والآفاق الجديدة، خاصة أن بعض معالمها موجود فعلًا على أرض الواقع[22]. من أجل ذلك، سوف نبدأ باستقراء معالم النموذج الليبرالي المرتجى

---

(20) «Samir Amin: «C'est un mouvement qui va durer des mois et des années»,» Entretien réalisé par Hassane Zerrouky, L'Humanité.fr, 1/8/2011. <http://www.humanite.fr/31_07_2011-samir-amin-«c'est-un-mouvement-qui-va-durer-des-mois-et-des-années»-477187>.

(21) شفيق، «الثورات العربية والبديل الاقتصادي».

(22) توجد اليوم بدائل حقيقية من إملاءات السياسات النيوليبرالية. على سبيل المثال، أيسلندا هي البلد الأوروبي الوحيد الذي رفض في استفتاء شعبيّ غداة أزمة الرهن العقاري إنقاذ المصارف الخاصة، وترك البعض منها ينهار، كما حكم على العديد من المصرفيين على جُنَحهم المالية. نتيجة لذلك، تشهد =

لما بعد الربيع العربي من خلال المناقشة الأولية للإشكالية الأساسية المتمثّلة في اتّساق الحرية والمساواة. ففي ظل بداية انحسار شدّة وطأة الرأسمالية المتوحشة التي أصبحت تعاني اليوم أزمة أيديولوجية حقيقية[23]، يسعى هذا البحث إلى الذهاب أبعد من المقاربة «الوضعية» التي تنزع الغطاء عن الاختلالات العميقة النّاتجة من السياسات النيوليبرالية، إلى مقاربة «معيارية» تدحض التسويغات الواهية للأرثوذكسية النيوكلاسيكية المؤسِّسة لهذه السياسات[24]، وتسائل الطبيعة العميقة للسوق وماهيّة البُعد الاجتماعي والديمقراطي داخل الاقتصاد[25]. من أجل ذلك، نطلق من فكرة أن هذه الطبيعة العميقة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بإشكالية تَوافُق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية، لنبيّن أصالة هذا الاتساق داخل نظام نسمّيه النموذج الليبرالي المستدام[26].

مقاربتنا التحليلية هي إذًا مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بنظريات التنمية البشرية المستدامة التي تأسّست انطلاقًا من أبحاث الاقتصادي الهندي أمارتيا سِن[27]، الذي هو في الوقت ذاته من أبرز المفكّرين المعاصرين الذين نظّروا لمسألة اتساق الحرية والمساواة الاجتماعية في إطار النظام الليبرالي. لذا، تركّز ورقتنا

= أيسلندا توقعات اقتصادية طموحة جدًا، وفقًا للدراسات المفوضية الأوروبية لعام 2012 تصل إلى ثلاثة أضعاف معدل نمو باقي دول الاتحاد الأوروبي، بعد أن أنهت عام 2011 بنسبة نُموٍّ بلغ 2.1 في المئة.

(23) Joseph E. Stiglitz, «The Ideological Crisis of Western Capitalism,» *Project Syndicate*, 6/7/2011. <http://www.project-syndicate.org/commentary/the-ideological-crisis-of-western-capitalism>.

(24) Peter Söderbaum, «Democracy and Sustainable Development: Implications for Science and Economics,» *Real-World Economics Review*, no. 60 (June 2012), pp. 107-119.

(25) ولا سيّما عبر مساءلة النموذج الديمقراطي الغربي نفسه، الذي لا يخلو من نقائص، من قبيل بُعد «تَشْيِيء» الإنسان (Reification) الذي يُجلّيه مثلًا أليكسي دو توكفيل: Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, introd. par Harold J. Laski; note préliminaire par J.-P. Mayer; [sous le contrôle de la] Commission nationale pour la publication des oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville, 2 vols. ([Paris]: Gallimard, 1992), vol. 2, p. 434.

(26) نوظّف مفهوم «الاستدامة» هنا في مدلوله العام المتعارف عليه، بمعنى الحفاظ على البيئة والموارد الطبيعية مع ضمان المساواة والعدالة الاجتماعية، ومن دون التّخلي عن أهداف النمو الاقتصادي وخلق القيمة. أو بمعنى آخر، تلبية حاجات الحاضر من دون المساس بقدرة الأجيال المقبلة على تلبية حاجاتها.

(27) Sakiko Fukuda-Parr, «Millennium Development Goals: Why They Matter,» *Global Governance*, vol. 10, no. 4 (October-December 2004).

البحثية بشـــكل محوريٍّ على المقاربـــة «المعيارية» للاقتصاد السياســـي، التي تستدل على استدامة النموذج الليبرالي تحت الشروط الإلزامية لاتساق الحرية والمساواة، وإعادة تضمين العلاقة الاقتصادية داخل إطارها الصحيح، الإنساني والاجتماعي. الحرية هنا تكتســـي مدلولات غير مســـبوقة من حيث كونها مبدأ أساســـيًا للفعل الفردي ولخلق القيمة بقدر ما هي مرتبطة بالتفاعل الاجتماعي وبتوزيع القيمـــة المُولّدة. فعلى الرغم من أن هذا النمـــوذج يقوم على الفردانية الأنطولوجية، فإن الفرد لا يظهر أساسًا في هذا النهج على أنه مستقل وذاتيٌّ كما هي الحال في النظريات التعاقدية التقليدية، بقدر ما تُســـتمَد الحرية الفردية من اتساق التفاعل الاجتماعي.

يتمثّل أول أهداف هذا البحث إذًا في تعريـــف النموذج الليبرالي وتحديد طبيعته العميقة، حيث إنه يظـــل مبهمًا اليوم، أكان في شـــقّه الاقتصادي أم في شقّه السياسي، وحتى الفلســـفي، ومتّسِمًا بســـوء فهم عميق، بتزامن مع غياب السياقات العربية الحاضنة له منذ عقود طويلة. فمن الواضح أن مفاهيم التحرير الاقتصادي والفردانية أصبحت مرادفة للرأسمالية المتوحشة، والغياب الصارخ للعدالة الاجتماعيـــة والأزمات الماليـــة والاقتصادية المتعاقبـــة. نُبيّن في هذا البحث أن هذه التمظْهُرات، إنْ كانت تجد لها بعض التسويغات النيوكلاسيكية عبر نَمذجاتها الرياضية البائســـة للواقع الاقتصادي، فهـــي لا تُعبّر عن الطبيعة العميقة للنموذج الليبرالي التي تتمثّل في تأكيـــد حرية التبادل الطّوعي لحقوق المِلْكية ونمط التنســـيق اللامركزي، والتي تتضمّن مجالات اتساق حقيقية مع قِيم العدالة. فالعيب ليس في النموذج الليبرالي في حدّ ذاته، وإنّما في تطبيقاته الخاطئة. وهذا النموذج يقوم على طبيعة ذات أنســـاق معرفية متنوعة، تتمحور بالأساس حول مركزية الفرد وأولوية الحريات الفردية (حرية الوعي والضمير، حرية التعبير والاعتقاد، حرية الاختيار والتبـــادل، حرية المقاولة...)، بالإضافة إلى حيادية الدولة تجاه المبادرات والمعتقدات والقِيَم. ولذلك نجد أن الأنساق الليبرالية الاجتماعية مرتبطة تاريخيًا بمشـــاريع تحرير الإنسان من تسلُّط رجال الدِّين المستبدّين، ومن سيطرة الحكّام الظالمين، ومن تحكُّم التجار الجشعين. المُسَـــلَّمة الأساســـية للفكر الليبرالي هي أصالة الفرد ومركزيته داخل أيّ نظام

سياسـي أو اقتصادي، بحيـث يكون النظـام القائم نتيجة إجمـاع واتفاق بين الأفراد المكوّنين له، ومتجسّدًا في صورة عقد اجتماعي: النظام السياسي، كما النظام الاقتصادي، ينبني على تعاقد أفراد يتخلّون بمقتضاه عن جزءٍ من حقوق ملْكيتهم عبر موالاة طوعيّة. يضع إذًا النموذج الليبرالي في شـكله الاجتماعي الإنسـان والعدالة الاجتماعية في محور اهتماماته، لينبع مـن رافدَيْن يتبلوران كلاهما داخل فكـرة العقـد الاجتماعي ويتكامـلان بالتدريج: رافـد الحرية الاقتصادية ورافد المساواة الاجتماعية وتكافؤ الفرص.

من الضروري إذًا مناقشـة أُسـس هذا النموذج من خلال دراسـة توافق المسـاواة والحرية اللّتين تبدوان مسـتقلّتين إحداهما عـن الأخرى، أكان في الفكـر الاقتصادي أم فـي الفكر السياسـي، وحتى الفلسـفي[28]. بل أكثر من ذلك، غالبًا ما تُعتبران متعارضتين، أو حتّـى متناقضتين، أكان في الفكر العربي الإسـلامي أم في الفكر الغربي. السّبب في ذلك يعود، وفقًا لمحمد سبيلا، إلى انخفاض الطلب العمليّ عبر التاريخ على مثلِ هذه الإرشـادات النظرية[29]. أمّا اليوم، فالطلب العمليّ المتولّد عن الربيع العربـي هو «طلب فعّال» (بالمفهوم الكينزي)، بمعنى أن عالمنا العربي لم يكن أحوجَ منه اليوم إلى مقاربات فكرية لآفاق اتساق الحرية والمساواة داخل نظرية العدالة. وهو ما نبدأ في استطلاعه عبر قراءة نقدية لأهمّ ما أُنتج على المسـتوى الفكري بشأن هذه الإشكالية في العقود الأخيرة، والمرتبط أساسًا بنظريّة العدالة عند جون رولز.

ثانيًا: الإطار النظري للبحث: النظرية الليبرالية للعدالة كإنصاف

إذا كانت إثارة مسألة العدالة الاجتماعية تحيل بديهيًا إلى إشكالية خارجة عن نطاق التحليـل الاقتصادي للنجاعة الاقتصاديـة، ومتصلة أكثر بالمقاربات السياسـية والفلسـفية، فهذا البحث يسـعى إلى إقامة الدليل على أنها إشكالية

(28) محمد سبيلا، «العدالة والحرية: تعارضٌ أم تكامل؟» التسامح، السنة 6، العدد 24 (خريف 2008)، ص 93.

(29) سبيلا، «العدالة والحرية».

اقتصادية بامتياز، وأن السعي إلى خلق القيمة مرتبط ارتباطًا وثيقًا بأنساق توزيعها، وأن عمليات تخصيص الموارد وتوليدها هي متّصلة وغير منفصلة، بدرجة خاصة في الاقتصاد الجديد القائم على المعرفة.

تشكّل إشكالية توافق الحرية والعدالة عنصرًا مركزيًّا لمرحلة ما بعد الربيع العربي، ينبني عليها الكثير من الرهانات، السياسية أكانت أم الاقتصادية أم الاجتماعية. وإذا كان التعلّم بالممارسة قد سمح ببعض الارتقاء في فهم هذه المفاهيم الجوهرية، فإن استيعابها الحقيقي يظلّ بعيد المنال وخارج نطاق الخطاب. في الوقت نفسه، أصبح البعض يميل، غداة الربيع العربي، إلى إبراز بعض أشكال التناقض والتنافر بين الفضاء الفكري والفلسفي من جهة، والفضاء الحقوقي والسياسي (والاقتصادي بعد ذلك) من جهة أخرى[30]، مع التّرجيح الضّمني لكفّة هذا الأخير، في حين أن التراكم المعرفي الهادئ يظلّ مطلبًا مُلِحًّا وتظلّ الحاجة ماسّة أكثر من أيّ وقت مضى إلى المساهمة في بلورة معالم المرحلة المقبلة[31]، في ضوء النظريات المعاصرة للحرية والعدالة.

وإذا كان فريدريش هايك قد عجز عن تقديم رؤية مُرضية، فإن جون رولز يُعتبر أبرز من قدّم إطارًا فكريًا معاصرًا تتوافق ضمنه الحرية الفردية مع مستلزماتها الاجتماعية، بالاعتماد على نظريّات العقد الاجتماعي عند جون لوك وجان جاك روسو وإيمانويل كانط[32]، وكبديل من التقليد المنفعي عند ديفيد هيوم وآدم سميث وجيريمي بينثام وجون ستيوارت ميل. كمفكّرٍ ليبرالي، يركّز رولز مبدئيًّا على الحرية، إذ يُؤكّد أنه «لا يمكن أن تُحَدَّ الحرية إلّا باسم

(30) القديمي، ص 3-4.

(31) ناهيك عن كلّ ما يقتضيه التحوّل الإبستيمي العميق، بمفهوم ميشيل فوكو، من تراكمات معرفية وإدراكية تترسّب في الزمن الأركيولوجي. انظر: Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, 1966).

على أهميتها ومركزيتها في السياق العربي، قلّما تمّ التعرّض لهذه الأبعاد الإبستيمية العميقة بتفصيل في الماضي، لتظلّ «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» لعبد الله العروي أبرز مقاربة شاملة لها إلى يومنا هذا: Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine, essai critique*, Préface de Maxime Rodinson (Paris: F. Maspero, 1967).

(32) Rawls, *Theory of Justice*, p. 11.

الحرية»[33]، غير أنها «حرية حقيقيّة» وليست فقط صوريّة كما هي عند هايك، بمعنى أنها متوافقة مع السّمة الأساسية للعدالة الاجتماعية[34]: حرية الوصول إلى ما يسمّيه «السّلع الاجتماعية الأولية»[35]. يُعرِّف رولز العدالة (من حيث صِلتها بالمؤسسات الاجتماعية) على النّحو التالي: المؤسّسة هي عادلة فقط عندما لا تقوم بأيّ تمييز تعسّفيّ بين الأفراد في تخصيص الحقوق والواجبات، وعندما تُحدِّد توازنًا مناسبًا بين المطالب المتنافسة على فوائد الحياة الاجتماعية. هذه العدالة هي إذًا إجرائية محضة، بمعنى أنه لا يوجد معيار مستقل للعدالة، وأن ما هو عادل يُعرف بنتيجة الإجراء المنصف نفسه[36].

من أجل أن يرسي رولز مقاربته المؤسساتية والإجرائية هاته، يضعنا ابتداءً في حالة افتراضية تسمّى «الوضعية الأصلية»[37]، يُوضع أطرافها، المفترض أنّهم جميعهم أفراد عقلانيّون[38]، تحت «حجاب للجهل»[39]، يحجب عنهم كلّ خصائصهم الشخصية أو الاجتماعية[40]، بحيث لا يكون أحد قادرًا على تصميم مبادئ تخدم وضعيّته الخاصة، وأن مبادئ العدالة تكون نتيجةً لمداولة منصفة[41]. فُرقَاء الوضعية الأصلية يصلون بذلك إلى الاتفاق على مَبْدأي أيّ مجتمع يسعى إلى أن يكون عادلًا، يمكن في الواقع التّمييز ضمنهما بين ثلاثة مبادئ، كون المبدأ الثاني مزدوجًا:

---

(33) Rawls, *Theory of Justice*, p. 302.

(34) يتّبع رولز بذلك روسو الذي أكّد: «في الحرية المشتركة، ليس لأحد الحقّ في فعل ما تمنعه منه حرية الآخر، والحرية الحقيقية ليست أبدًا مُدمِّرة لنفسها. لذلك فالحرية من دون العدالة هي تناقض حقيقي». Jean-Jacques Rousseau, «Lettres écrites de la Montagne,» dans: Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Bibliothèque de la Pléiade; 169 (Paris: Gallimard, 1964), p. 842.

(35) Rawls, p. 62.

(36) Rawls, p. 86.

(37) Rawls, p. 12.

(38) Rawls, p. 142.

(39) Rawls, pp. 136-142.

(40) Rawls, pp. 18 and 136-142.

(41) Rawls, p. 12.

• مبدأ الحرية على قَدَم المســاواة[42]: لكل شخص حق متساو في النظام الأوسع من الحريات الأساسَية المتســاوية بالنسبة إلى الجميع، وهو يتوافق مع النظام نفسه بالنسبة إلى الآخرين.

• مبدأ تكافــؤ الفــرص[43] الذي يقتضي أن اللّامســاواة فــي الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية هي مبـَّررة فقط إذا كانت مرتبطة بوضعيات يكون لدى الجميع فيها فرصة منصِفة في احتلالها، وبوجود مواهب معيّنة لدى كل فرد[44].

• مبــدأ الفــارق[45] (أو مبــدأ الماكســيمين[46]): المدخل الثانــي لتبرير اللّامســاواة في الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية هو مســاهمتها في تحسين وضع الأفراد الأقلّ حظًّا في المجتمع. ومــا ينبغي الرّفع منه قدر الإمكان ليس مستوى الامتيازات السوســيو - اقتصادية مباشرة (من قبيل الدّخل مثلًا)، وإنّما الآفــاق، والآمال، والتوقّعات. مضمــون مبدأ الفارق المُعقّد هذا، وهو نفســه خاضــع لمبدأ التكافــؤ المنصف في الفــرص، هو أن من هم الأقــل حظًّا في المجتمع يمكنهم توقّع المصير الأفضل علــى وجه الممكن، بحيث إن الأفراد الذين يشغلون أســوأ الوضعيات - حيث التوقّعات هي الأقل - يحصلون على نصيب أفضل في المتوسط من أولئك الذين يشغلون أسوأ وضعية في أيّ شكل اجتماعي آخر ممكن[47].

---

(42) Rawls, pp. 250 and 302.

(43) Rawls, p. 302.

(44) مــن المهم أن نؤكّد هنــا أن رولز لا يســعى إلى تحقيق تعــادُل النتائج وإنّمــا إلى تكافؤ الفرص، بوضع الجميع على مستوى «بوّابة الانطلاق» (Starting-gate equality) نفسها، وفقًا لتعبير رونالد دوركين، انظــر: Ronald Dworkin, «What Is Equality? Part 2: Equality of Resources,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 4 (Autumn 1981), pp. 185-246 and 283-345.

(45) Rawls, pp. 76-80.

(46) معيار الماكســيمين هذا يعني «تعظيم الأقل» (Maximum Minimorum)، بمعنى تعظيم مؤشّر السّلع الاجتماعية الأوّلية لمن هم في الوضعية الأقل حظًّا في المجتمع.

(47) يمكن تبســيط هذه الفكرة الجوهرية عند رولز على النحو التالــي: لنفترض أننا نوزّع ثروة المجتمع بشكل متســاوٍ على جميع أفراده. إذا كان الجميع يعلم سلفًا بإعادة توزيع الثروة بشكل مستمر لتحقيق تعادل ثروة الجميع، فمن المرجَّح أن الحافز على العمل والتعلّم والاستثمار والادّخار سينخفض في المعدّل بشــكل ملموس، بحيث إنه ما يتاح في النهاية لكُل واحد ســيكون أقلّ ممّا يمكن أن يكون =

المبادئ الرولزية ناتجة من بناء هرميٍّ مؤسَّس ابتداءً على تكريس الحريات الأساسية الأولى، ثم يأتي بعدها الحرص على تكافؤ الفرص. أمّا «مبدأ الفارق»، فهو الذي يُعطـــي الأولوية للدفاع عن مصالح الفئـــات الأقل حظًّا في المجتمع، مؤكّدًا أنه يكفي أن تتحسّن وضعية الفئات الأسوأ حالًا كي تُعتبر الوضعية النهائية أكثر عدالة من الوضعية الأوليـــة. وحيث إن المبدأ الرولـــزي الثاني «المزدوج» يتضمّن مَعْنَيَيْن مستقلّين بعضهما عن بعض (معنى «مصلحة كلّ واحد»، ومعنى «مفتوح بالتساوي للجميع»)، فإن رولز يلجأ إلى إبراز أربعة أوجُه ممكنة لتأويل هذا المبدأ، من أجل رفع اللبس عنه وتوضيحه أكثر، تمثّل أربعة أنظمة افتراضية:

الجدول (8 - 1)

التأويلات الأربعة للمبدأ الرولزي الثاني

مفتوح بالتساوي للجميع	مصلحة كلّ واحد	
	مبدأ الفعاليّة	مبدأ الفارق
المساواة المحدّدة بالوظائف المفتوحة للمواهب	نظام الحرية الطبيعية	الأرستقراطية الطبيعية
المساواة العادلة للفرص	المساواة الليبرالية	المساواة الديمقراطية

المصـــدر: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 65.

• نظام الحرية الطبيعية، المتناســـب مع فرضية الســـوق التنافسية عند آدم سميث: وفقًا لمبدأ الفعالية (مبدأ باريتو)، لا يرى أحد في هذه الحالة أن حالته تتدهور لمصلحـــة أحد آخر؛ فإذا تركنـــا للمواهب الطبيعية التعبير عن نفســـها بحرّية وفقًا للمبدأ الأول، فإن المجتمع يُحقِّق أقصى قدر من الكفاءة الاقتصادية التي يمكن ألّا تكون في مصلحة الفئات الأقل حظًّا في المجتمع[48].

= متاحًا لمن لديه الأقلّ في حالة اللامســـاواة. بعبـــارة أخرى، ما يمكن أن يبرّر اللامســـاواة هو فقط كون ضحاياها يستفيدون منها. هذه الفكرة أساسية وإن كانت تبدو مُفارقة: اللامساواة مشروعة إذا كانت تعود بالنفع على نحو مستدام على المعوزين في المجتمع.

(48) Rawls, p. 72.

• نظام المساواة الليبرالية الذي يمثّل الوضع الذي يتمّ فيه تصحيح المعوّقات الاقتصادية والاجتماعية، وهو ما يعزّز الكفاءة الاقتصادية لأنه يُتيح لمن هم أكثر كفاءة باحتلال الوضعيات الأكثر فعالية في السلّم الاجتماعي[49].

• نظام الأرستقراطية الطبيعية الذي لم يتناوله رولز بإسهاب بل عَرَّفَه باقتضاب اعتمادًا على العبارة الفرنسية «النُّبْل يقتضي» (Noblesse oblige) التي تُشير إلى الواجبات الأخلاقية للنُّبلاء تجاه من هم الأقلّ حظًّا في المجتمع[50].

• نظام المساواة الديمقراطية الذي يتوافق مع الموقف الرولزي، بحيث يقوم على التكافؤ المنصف في الفرص[51].

وفقًا لهذه المنظومة الرولزية، إذا انطلقنا من اختلالات وضع الحرية الطبيعية، فأيّ سياسة لمكافحة اللّامساواة في المجتمع يمكنها أن تستهدف أشكال اللّامساواة ذات الأصل الطبيعي أو أشكال اللّامساواة ذات الأصل الاجتماعي، وهو ما نُبرزه في الجدول (8-2).

إذا اعتبرنا أن نظام الحرية الطبيعية (الوضعية - أ -) يمثّل «حالة الطبيعة»، فسياسات مكافحة اللّامساواة ذات الأصل الطبيعي سوف تقتضي بالأساس تدابير أخلاقية وخيرية لمصلحة المحرومين ومن هم الأقل حظًّا في المجتمع، وبالتالي الاتجاه نحو نظام الأرستقراطية الطبيعية (الوضعية - ب -)، في حين أن سياسات مكافحة اللّامساواة ذات الأصل الاجتماعي سوف تتمثّل بالأساس في تدابير مؤسساتية إجرائية نحو تحقيق تكافؤ حقيقي في الفرص، وبالتالي الاتجاه نحو نظام المساواة الليبرالية (الوضعية - ج -). يعتبر رولز أن النظامين كليهما (الأرستقراطية الطبيعية والمساواة الليبرالية) غير مستقرّين[52]، وأن النظام المستقر الوحيد هو الذي يتمكّن من الجمع بين مبدأ تكافؤ الفرص

---

(49) Rawls, p. 73.

(50) Rawls, pp. 74-75.

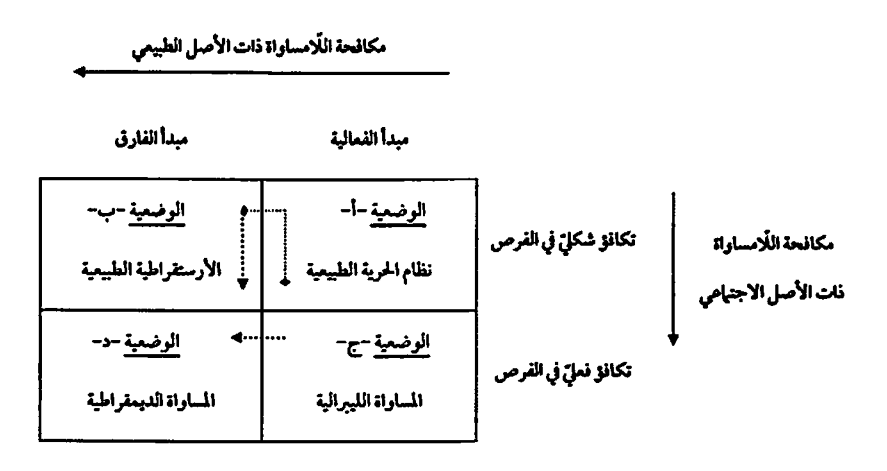
(51) Rawls, p. 75.

(52) Rawls, p. 74.

الفعليّ (أو المنصف) ومبدأ الفارق، الأمر الذي يجعل جميع سياسات مكافحة اللّامســـاواة، أكانت ذات الأصل الطبيعي أم ذات الأصل الاجتماعي، تنحو في نهاية المطاف باتجاه نظام المساواة الديمقراطية (الوضعية -د-)[53].

الجدول (8 – 2)

سياسات مكافحة اللّامساواة ذات الأصل الطبيعي وذات الأصل الاجتماعي



نظرية رولز للعدالة تدخل إذًا تحت الإطار العام لنظريات «تكافؤ الفرص» وتتعارض مع نظريات «تعادل الموارد» التي تنطلق من نظرتها المسبقة للعملية الاقتصادية كلعبة من مجموع ثابت (رابح/ خاســر)، في حين أن نظريات تكافؤ الفرص تعتبر أن المحافظة على العامل التحفيزي تحوّل العملية الاقتصادية إلى لعبة من مجموع إيجابي (رابح/ رابح). نولي إذًا في هذا البحث اهتمامًا خاصًا لهذه الأخيرة على اعتبار أنها الأكثر توافقًا مع النموذج الليبرالي المســتدام، إذ إنها تدعو إلى وضع الأفراد في إطار حالات اختيــار متعادلة، بغضّ النظر عن اللّامســـاواة التي قد تنجم عن اختياراتهم الفردية. يتعلّق الأمر إذًا بقراءة لطبيعة التفاعل الاقتصادي والاجتماعي قائمة على المسؤولية والجدارة، بمعنى وضع جميع الأفــراد على «خطّ البداية» نفســه الذي يأخذ بعيــن الاعتبار المعوّقات

(53) Rawls, p. 75.

الطبيعية والمواهب، ويجعل العدالة الاجتماعية مُقابِلة للمسؤولية وللخيارات الأصلية للأفراد، بحيث تصبح أوجه التفاوت في «خطّ النهاية» راجعة فقط إلى اختياراتهم وجهودهم الخاصة.

بيد أن النظرية الرولزية - على ثرائها - تعاني ثُغَرًا أساسية مترتّبة عن البناء الافتراضي للوضعية الأصلية. هذه الثُّغر تتمثّل بشكل خاص في عدم قدرة المنهجية البنائية الرولزية على معالجة التدافع الاجتماعي والسياسي الناجم عن عدم تجانس المصالح الفردية والجماعية داخل المجتمع، كما تتمثّل في غياب الارتباط التحليلي بالنجاعة الاقتصادية، وهو ما نناقشه في المبحث الثالث.

ثالثًا: قراءة نقدية للنظرية الرولزية للعدالة من منظور اقتصادي واقعي

كتاب رولز نظرية العدالة (1971) بَصَم جميع الأبحاث اللاحقة حول موضوع العدالة خلال العقود الأربعة الأخيرة، وهو ما كان قد تنبّأ به روبرت نوزيك - الذي لا يُشارك رولز مع ذلك آراءَه الاجتماعية - حين كتب مباشرة بعد نشر الكتاب أنه «من الآن فصاعدًا يجب أن تشتغل الفلسفة السياسية ضمن إطار نظرية رولز، وإلّا [عليها، إن لم تفعل] أن تشرح لماذا لم تشتغل ضمن هذا الإطار»[54]. وإذا كانت نظرية رولز قد لاقت ترحيبًا منقطع النظير من أنصار الديمقراطية الاجتماعية، فإنها وُوجهت في الوقت ذاته بانتقادات عديدة، أبرزها من أمارتيا سِن الذي يعتبر أنها غير مُرضية ما دامت مقتصرة على صيغة «السّلع الاجتماعية الأوّلية» المتمثّلة في الحريات الأساسية وفُرص الحصول على الوظائف الاجتماعية والامتيازات السوسيو - اقتصادية المختلفة، في حين أن ما يهمُّ حقًّا بالنسبة إلى الأفراد هو «القدرات الأساسية» على الانتفاع من هذه السّلع الاجتماعية الأوّلية، والاختيار الحرّ بين أنماط الحياة المختلفة الممكنة، التي يُعرّفها سِن بكونها «قدرة المرء على القيام بأشياء أساسية»[55]، من قبيل

(54) Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, [1974]), p. 183.

(55) Amartya Sen, «Equality of What?» in: *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 218.

توفير الطعام والكساء والمسكن، والتنقّل، والتعليم، والعلاج...»[56]. تتمثّل إذًا اللّامساواة بالنسبة إلى سِن في عدم تحقيق القدرات الأساسية لدى فئات معيّنة من المجتمع (الفئات الأكثر حرمانًا)، حيث من الممكن درء حالات التفاوت هذه ومنح القدرات الأساسية لكلّ فرد في المجتمع بشكلٍ متساوٍ.

يذهب سِن في كتابه الأخير، **فكرة العدالة** (2009)، المُهدى إلى ذكرى جون رولز، أبعد من ذلك بحيث لا يسعى فقط إلى إقناع القرّاء بالتخلّي عن نظرية رولز السياسية[57]، وإنّما بالتخلّي أيضًا عن التقليد الفلسفي العريق الذي ينضوي تحته الكاتب الأميركي، والذي يتناول «ترتيبات مثالية لمجتمع عادل» يشير إليها سِن على أنها «المؤسساتية المتعالية» التي ليست ضرورية ولا كافية كي تكون نهجًا لتعزيز العدالة فعليًّا في العالم الحقيقي[58].

من أجل فهم نقد سِن لرولز فهمًا دقيقًا، ينبغي أن نعرِض للخلفية الإبستيمولوجية لنظرية رولز المؤسَّسة على البنائية الكانطية التي تؤكّد أن الموضوعية الأخلاقية ينبغي أن تُفهَم وفقًا لوجهة نظر اجتماعية مبنيّة بشكل عقلانيٍّ بحيث يقبلها الجميع، وأَن ليس هناك حقائق أخلاقية خارج الإجراء الإدراكي لمبادئ العدالة. مثل هذا التصوّر القائم على فكرة العدالة الإجرائية المحضة يفترض إمكانية البناء العقلاني للعدالة على مستوى المجتمع بأسره، عبر سَنِّ إجراء عادل متّسم بالحيادية الموظّفة كضامن للإنصاف. نناقش هنا بتفصيل أُسس هذه الحيادية الافتراضية التي يؤكّدها رولز على جميع مستويات «بناء» العدالة كإنصاف.

1 - على مستوى «الوضعية الأصلية»

الوضعية الأصلية، كوضعية افتراضية خالصة، تُماثِل حالة الطبيعة في نظرية

---

(56) Sen, «Equality of What?».

(57) Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2009), pp. 65-66.

(58) Sen, *The Idea of Justice*, pp. 15-17.

العقد الاجتماعي التقليديــة[59]، بحيث إن خصائصها حُـدِّدَت بطريقة تضمن حيادية عقلانية الأفراد في مداولتهم مبادئ العدالة، وعدم تأثير المشاعر الناتجة من تفــاوت الوضعيات الاجتماعيــة فيها: لا أحد يعرف مكانتــه في المجتمع أو وضعيّتــه الاجتماعية، ولا أحد يعرف نصيبه من التوزيــع الطبيعي للقدرات والمهارات، واختيار مبادئ العدالة يتمّ خلف «ستار من الجهل»[60]. من خلال هذا البنــاء الدّقيق (Tour de force) الذي يعتمده رولز حــلًّا «دنيويًا» [61] لمفارقة المشــرّع عند جان جاك روسو، يسعى الكاتب الأميركي إلى ضمان التكافؤ بين الأفراد، بحيث لا يكون هناك من هو في وضعيــة مواتية أو من هو في وضعية غيــر مواتية لاختيــار المبادئ بناءً علــى حصيلة الحظ الطبيعــي أو العوارض الاجتماعية. وبما أن الجميــع موجود في وضعية واحدة لا تســمح لأحد بأن يضع المبادئ التي تخدم مصلحته الخاصة، فإن مبادئ العدالة المنبثقة من هذا التعاقد المنصف ســتكون بدورها منصفة. يُفترض هنا نقل إنصاف الإجراء إلى المبادئ والمؤسّسات الاجتماعية التي هي ثمرة تطبيقه، ومن ثَمَّ، التوزيع العادل للحقوق والواجبات والامتيازات الاجتماعية[62].

يتعلّق الأمر إذًا بفرضية معيارية قوية جدًّا، بمعنى أنها شــديدة الابتعاد عن الواقع؛ فمن المســتحيل بالنســبة إلى الأفراد الرولزيين الرغبة في ما ليس هو «الأكثر مرغوبيةً فيه» من المنظور العقلاني، أو إيلاء مشــاعر ســلبية للآخرين، ما دام حجاب الجهل يستبعد جميع الخصائص الفردية التي تجعل كلّ فرد في المجتمع متميّزًا من الآخرين كلهم[63]. وكون نظرية رولز تُعنى أساسًا بما ينبغي أن يكون[64]، أي ما هو فلســفيًا ضروري وكافٍ، لا ينفي عنها تناقضها الداخلي

---

(59) Rawls, p. 12.

(60) Rawls, pp. 18-19.

(61) Paul Ricoeur, *Le Juste*, Philosophie (Paris: Esprit, 1995), p. 76.

(62) Sen, *The Idea of Justice*, p. 56.

(63) وهو ما يتباعد مع التأسيس الليبرالي لأصالة التنسيق اللامركزي القائم تحديدًا على استحالة تنسيق لامحدودية مثل هذه الخصائص الفردية الذاتية (Idiosyncrasies) بشكل مركزي، كما نجده مثلًا عند آدم سميث وفريدريش هايك.

(64) مثلما يدلّ عليه توظيف رولز للمفهوم الفلســفي «نقطة أرخميــدس» (Archimedean Point) =

إزاء ما هو كائن، فضلًا عمّا يترتّب عن ذلــك من تغييب للبُعد المركزي للتعلّم بالممارسة، عبر إضعاف أو إقصاء الإمكانات الهائلة الكامنة في «المنطقة الدّانية للتنمية»، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون[65].

2 - على مستوى عقلانية الأفراد المتعاقدين

يفترض رولز أن الأفراد المتعاقديــن هم جميعهم عناصر عقلانية محضة، يُفلحون في تقديم مبادئ العدالة التي تحكم مجتمعهم في المســتقبل ويعملون على تطبيقها فــي مختلف مجالات الحياة الاجتماعيــة. يعتقد رولز أن الأفراد المتعاقدين إذا ما غضّوا النظر عن ميولهم وأحاسيســهم فسوف يضعون بشكل حيادي قوانين عامة ومشتركة على أساس حُكم العقل العملي المتعالي وحده. هذا الإجراء الذي يضــع أحكامًا أخلاقية حيادية هو «إدراكيٌّ» محض، ناتج من حسابات ترجيحية (يُفترض أنّها قرينة للعقلانية الديكارتية) للأفراد المتعاقدين. الشــركاء في الوضعية الأصلية يشــبهون إلى حدٍّ ما تصوّر الفــرد العقلاني في النظريــة النيوكلاســيكية (Homo-economicus)، مــا دامت المقاربتــان كلتاهما تفترضان إجراءً «إدراكيًا» محضًا، منقطعًا عن جميع التعقيدات النفسية للأفراد،

= لوصف وجهة نظــر «الوضعية الأصلية» التي يمكن مــن خلالها تقويم بنية النظــام الاجتماعي: «معرفة وضعيتنــا في المجتمع من وجهة نظر هــذه الوضعية [الأصلية] هي أن نراها مــن وجهة نظر أبدية (Sub specie aeternitatis): أن ننظر إلى الوضع الإنســاني ليس فقط من جميع وجهات النظر الاجتماعية وإنّما أيضًا من جميع وجهات النظر الزمنية»: Rawls, p. 587.

(65) في نهاية عشرينيات وبداية ثلاثينيات القرن الماضي، طَوّر عالم النفس الاجتماعي السوفياتي ليف فيجوتســكي (L. Vygotsky) الأسُس الأولى لنظرية الممارســة التي تُبيّن أن المعرفة تتبلور بدايةً في الممارســة قبل أن يتمّ اســتيعابها: نحن نفعل الأشــياء (Opus operatum) قبل معرفة كيفيّة فعلها (Modus operandi). هذه المُفارقة بين ما يعرفه الأفراد وما يفعلون تُترجم دائمًا إلى «مســافة» بين ما هم عليه وما يريدون أن يصبحوا عليه، يُعرّفها فيجوتسكي بـ«منطقة التّنمية الدّانية» (Zone of Proximal Development)، وهي حيث تكمن أفضل فــرص التعلّم. بُعد التعلّم المركزي هذا، خاصةً التعلّم بالممارســة، الذي نظّر إليه أيضًا بيير بورديو (P. Bourdieu)، هو غائب تمامًا عن المقاربة الرولزية للعملية الإجرائية المفضية إلى مبادئ العدالة كإنصاف. انظر في ذلــك: Lev Semenovich Vygotsky, *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*, edited by Michael Cole [et al.] (Cambridge: Harvard University Press, 1978), and Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, publié par la Maison des sciences de l'homme, le sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1980).

وجميع التعقيدات الاجتماعية، ليفضي إلى نتيجة مثالية. مُراد رولز هو أن وحدة العقل العملي عند الأفراد كلهم تضمن حيادية إجراء التداول حول القواعد العملية العامة للعدالة، مُعتبرًا أن توافق الأفراد ضمن إطار اجتماعي تفاعلي مُعيّن ليس له أيّ دور في إيجاد أو كشف حكم العقل.

المشكل في هذا البناء الرولزي هو أن عقلانية الأفراد المتعاقدين «محدودة» وليست «مُطلقة»[66]. يضاف إلى ذلك أن الأفراد المتعاقدين مُقْحَمون في محيط مطبوع جوهريًّا بعدم الاستقرار، والتّحيّزات الإدراكية، وعدم تماثل المعلومات، والاختيار المعاكس، ومشكل «الوكالة»، الأمر الذي يجعل تفاعل الأفراد المتعاقدين «مُضمّنًا» داخل الإطار الاجتماعي، ويجعل العلاقات الاجتماعية من قبيل الثقة عنصرًا مركزيًّا في عملية التداول.

3 – على مستوى النهج التعاقدي

على عكس ما يفترض المنهج البنائي للعقود الكاملة، فإن جميع العقود غير مكتملة في أساسها. و«عدم الاكتمال الطبيعي للعقود» هذا تجلّى في عدد من الأبحاث الحديثة في مجالات متنوعة من قبيل الاقتصاد الصناعي أو الملْكية الفكرية أو التجارة الدولية أو التاريخ الاقتصادي، وخاصةً نظريات التنظيم. تنبني هذه الأبحاث على أساس ثلاث أفكار رئيسة: (أ) فرضية «عدم إمكان الإثبات» التي تعكس حالة عدم «تماثل المعلومات» بين الأطراف المتعاقدة والمحاكم؛ (ب) «تكاليف المعاملات»، حيث العقود غير مكتملة لأن تضمينها بعض المتغيّرات المعقّدة يتطلّب توصيفها بوضوح كافٍ في العقد

---

(66) نظرية «العقلانية المحدودة» (Bounded Rationality) تُفنّد فرضية العقلانية المُطلقة (Omniscient Rationality) في النظريات التعاقدية (من قبيل الاقتصاد النيوكلاسيكي أو الفلسفة البنائية الرولزية)، وتُبيّن أن عقلانية الفرد محدودة ليس فقط بسبب محدودية المعلومات المتوافرة أو الزمن المتاح، وإنّما بدرجة أساسيّة بسبب محدودية قدرات الفرد الإدراكية (Cognitive Capabilities). الاختيار الفردي العقلاني يقتضي بالتالي التوقّف عند أول اختيار مُرضٍ (Satisficing) عِوَض السّعي نحو الاختيار (الافتراضي) الأمثَل (Optimizing)، انظر: Herbert A. Simon, *Models of Bounded Rationality*, 3 vols. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982).

بحيث يمكن لأيّ محكمة أن تطلب إنفاذها، وهو ما قد يكون مكلّفًا للغاية؛ (ج) وجود حالات «الطوارئ غير المتوقّعة» التي من المستحيل التنبّؤ بها وتدوينها في العقد في المسبق الأوّلي (ex ante)، حيث إن حالات الطبيعة هاته لا يمكن ملاحظتها بشكل علنيّ سوى في اللّاحق البَعدي (ex post). ولذلك، فإنه من المستحيل تضمين العقد في المسبق الأوّلي لجميع حيثيّات عملية التداول التي يمكن أن تؤدّي إلى مبادئ العدالة كإنصاف. نستخلص من ذلك أن المنهج التعاقدي (والنهج البنائي بشكل عام) يظلّ قاصرًا عن إمكان استيعاب جميع أبعاد نظرية العدالة.

4 - على مستوى التوافق «القبليّ» الافتراضيّ للمجتمع

إن أكبر إشكال - من وجهة نظرنا - في نظرية رولز هو أن فرضية «الوضعية الأصلية» تُزيح التوتّر الاجتماعي الكامن في جميع أشكال الاجتماع البشري. هذه المقاربة - التي يبدو أنها تنطلق من فراغ تامّ (Vacuum)، بحيث لا توحي بأيّ إمكان لتحويل أنظمة التوزيع غير العادلة (الموجودة سلفًا) إلى أنظمة عادلة- تُقصي جميع العواطف البدائية التي يمكن أن تنبثق من المقارنة بالآخرين، وربما تكون مشروعة تمامًا ما دامت تستند إلى ظلم حقيقي في المجتمع، ولا سيّما أنها لا تفسّر «كيف» أن مبدأ الفرق يمكن أن يساهم في تذليل العلاقة الاجتماعية. ينبغي أن نؤكّد هنا أن العدالة، حتى عندما تشير إلى المستوى الذاتي للفرد (عدالة الفرد بالمفهوم الأخلاقي)، فهي تظل مُضمّنة ضمن إطار المستوى الاجتماعي، بمعنى أنها عدالة «اجتماعية» بامتياز؛ فحيّ بن يقظان مثلًا لم يسائل نفسه إطلاقًا عن فكرة العدالة حين كان وحيدًا على جزيرة الوقواق، أي قبل أن يلتقي بأسال ويزور جزيرته[67]. إن العدالة مرتبطة إذًا ارتباطًا وثيقًا بموازين القوى في المجتمع، وبتوازن العلاقة بالآخر، أي بطبيعة العلائقية الاجتماعية. استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، واستغلال الدول لدول

(67) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل، حي بن يقظان، قدم له وحققه فاروق سعد، ط 2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1978).

أخرى، والرأسمالية المُعولمة والمتوحشة كما نعيشها اليوم، هي كلّها شرور تسكت عنها نظرية رولز للعدالة وتغيّبها عن النقاش، مثلما أنها لا تخصّص سوى حيّز ضيّق للفئات الاجتماعية الثلاث الراجحة في النقاشات الدائرة حول العدالة الاجتماعية: «الأعراق- الطبقات - النوع».

إن عدم وجود أيّ إشارة مباشرة، إن لم يكن توظيفًا تحليليًا، إلى فكرة الهيمنة السياسية يشكّل إذًا ثغرة أساسية في نظرية رولز، بالنظر إلى أننا «عندما نوسّع دائرة العدالة إلى أبعاد دينامية التقسيم [...] نشمل النواة الأولى، التي هي [نواة] النزاع»[68]. يؤكّد ريمون بودون من هذا المنظور: «يبدو أن رولز يتجاهل تعقيدات ما هو سياسي والبراغماتية التي يقتضيها. نتساءل (...) إذا ما كانت الفلسفة السياسية تُسقط بعض الشيء جوهر السياسة. إذا تبعناه، فنحن لا نرى بالفعل لماذا قد توجد نزاعات وأحزاب سياسية متباينة، أو حتى حياة سياسية»[69]. فالوضعية الأصلية تجمع - في الواقع- لا بين شركاء متوافقين، وإنما بين أفراد أنانيين إنْ لم يكونوا متعادين في المجتمع، وبدلًا من العمل معًا من أجل المؤانسة الحميمية، فإنهم يسعون بدرجة أولى إلى تحقيق مكاسب ذاتية، أكانت على حساب الآخرين أم لم تكن. ولذا، فخطأ رولز الأساس من وجهة نظرنا ليس الاعتقاد بأن المجتمع العادل هو المجتمع الذي ينهي الضغينة والعنف، وإنما كون الوضعية الأصلية التي يبني على أساسها نظريته تُقصي هذا الإمكان، في حين أن «الرغبة في العدالة يمكن في حدّ ذاتها أن تصبح محرّكًا للعنف»[70].

واهية إذًا حجّة رولز في التقليل من نزوع المجتمعات الحديثة إلى إطلاق سلسلة من انفعالات ومن ردّات فعل لا يمكن السيطرة عليها، على أساس وحدة العقل العملي المتعالي داخل المجتمع؛ فالأفراد في المجتمع هم في تنافس

---

(68) Paul Ricoeur, *La Critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), p. 183.

(69) Raymond Boudon, «A propos des sentiments de justice: Nouvelles remarques sur la théorie de Rawls,» *L'Année Sociologique*, vol. 45, no. 2 (1995), pp. 273-295.

(70) Jean-Pierre Dupuy, *Libéralisme et justice sociale: Le Sacrifice et l'envie*, Pluriel; 842 (Paris: Hachette-littératures, 2009), p. 226.

مســتمر، وليس إنصاف الإجراء الذي يؤسِّــس «بنائيًا» قبْليًا (ex ante) للمبادئ الاجتماعية هو الذي سيلغي هذا التنافس بِجَرّة قَلَم، وإنما ما يَحدُّ منه، وبدرجة أكثر دقّة، ما يَحدُّ من مستوياته الأكثر تدميرًا للرّابط الاجتماعي، هو «الإحساس بالإنصاف» الذي يترتّب بَعديًّا (ex post) عــن التفاعل الاجتماعي، بمعنى أن ما يُجلي التعسّــف حقيقةً في المجتمع ليس حيادية التداول والإجراء القبْلي الذي يقود إلى مبــادئ العدالة كإنصاف، بقدر ما هو تعميم «الشــعور» العام البَعدي بالعدالة في المجتمع. ومتى تزعزع هذا الشــعور في اللّاحق البَعدي، فلن يُفيد أن يكون الإجراء في المُسبق الأولي منصفًا أم لا. الترابط التحليلي بين المُسبق الأولي واللّاحــق البَعدي مركزي في مقاربتنا لنظرية العدالــة، وهو ما نبيّنه في المبحث التالي.

رابعًا: أصالة الاتِّساق بين الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية

من خلال قراءتنا النقدية للنظريات المعاصرة للعلاقة بين الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية داخل النموذج الليبرالي، خاصة النظرية الرولزية، نسعى إلى استقراء شروط انبثاق اقتصادات صلبة ومجتمعات متوازنة في مرحلة ما بعد الربيع العربي، في ظلّ الآمال والآفاق الرحبة التــي يفتحها الحراك المجتمعي والسياســي الجاري، عبر بيــان أصالة اتّســاق الحرية الاقتصادية والمســاواة الاجتماعية في نظرية العدالة. ننطلق هنا من فكــرة أن الحرية، إن كانت كُلًّا لا يتجزّأ، في السياســة كما في الاقتصاد، فإنّها تحظى فــي العالم العربي بالإقرار أو التســليم بشكل متزايد فقط في شِــقِّها السياســي، بيد أنها لا تزال مستهجَنة في شِــقِّها الاقتصادي، وأبعد من أن تحظى بالإجماع، مــع الافتراض الضّمني لأفضلية النماذج البديلة القائمة على المساواة أو على المركزية.

من أجل رفع الالتباس المُلحَق بالحرية الاقتصادية وبيان أصالتها، ســوف نبدأ بعرض طبيعة جميع الأنظمة التي قد تنبثق من اعتماد الحرية أو المســاواة الاجتماعية كأساس قبْليٍّ للبناء المجتمعي والاقتصادي، أو كهدف بَعديٍّ تسعى

السياسات القائمة إلى تحقيقه. بدايةً، عبر التبنّي «الحصريّ» للعدالة كمساواة في المُسبق الأوّلي (ex ante) كما في اللّاحق البَعدي (ex post)، يتّضح جليًّا أن النموذج الشيوعي هو النموذج المثالي كما يوضحه الجدول (8-3) التالي:

الجدول (8 – 3)

موشور المساواة في المُسبق الأوّلي واللّاحق البَعدي

		المساواة في اللّاحق البَعدي	
		–	+
المساواة في المُسبق الأوّلي	–	الليبرالية المتوحشة	الاشتراكية
	+	الليبرالية الاجتماعية	الشيوعية

من البديهي ألّا يتمخّض نموذج الليبرالية المتوحشة عن أيّ شكل من أشكال المساواة، لا قبْليًّا ولا بَعديًّا، ما دام قائمًا على أساس حرّية صورية لا حقيقية، في حين أن الليبرالية الاجتماعية تؤكّد المساواة القبْلية من خلال مبدأ تكافؤ الفرص، لكنها تقبل أشكال لامساواة بَعديّة تعتبرها عادلة. أمّا النموذج الاشتراكي، فهو لا ينبني على فكرة تحقيق المساواة القبْليّة للأفراد على جميع المستويات، وإنّما يرتكز على أساس إعادة توزيع بَعديّةٍ لتحقيق المساواة في الثروة بين جميع أفراد المجتمع. تتجلّى إذًا أعلى مستويات المساواة على مستوى المُسبَق الأوّلي في نفي الملْكية الخاصة والتملّك المشترك لوسائل الإنتاج (الأراضيِ والمصانع والشركات .. إلخ.)، ثمّ على مستوى اللّاحق البَعدي، بإعطاء كُلٍّ بحسب حاجته (لا بحسب جهده أو جدارته)، وهذا ما يتوافق مع النموذج الشيوعي (من «مَشاعيّة» الملْكية للأرض ووسائل الإنتاج). أمّا الإشكال الأكبر في ما وراء طوباوية هذا النموذج هو أنه يقضي على العامل التحفيزي الفردي الذي هو أساس الاجتماع البشري. وضّحنا أعلاه أن معرفة العناصر الاقتصادية في المُسبَق الأوّلي بإعادة توزيع الثروة بشكل منهجي في اللّاحق البَعدي بغرض معادلة ثروة الجميع يحدُّ حتمًا من الحافز على العمل والتعلّم والاستثمار والادّخار، وهو ما يترتّب عنه تقلّص القيمة المنتَجة في

المجتمع بشكل ملحوظ. في النهاية، ما سوف يكون متاحًا لأيّ فرد سيكون أقلّ ممّا كان يمكن أن يكون متاحًا لديه في حالة عدم مساواة الموارد.

من ناحيةٍ أخرى، يفضي التبنّي «الحصريّ» للحرية في المُسبق الأوّلي وفي اللّاحق البَعدي إلى نموذج الليبرالية المتوحشة:

الجدول (8 - 4)

موشور الحرية في المسبق الأولي واللّاحق البَعدي

		الحرية في اللّاحق البَعدي	
		-	+
الحرية في الـمُسبق الأوّلي	-	التوتاليتارية	المجتمع المنفتح
	+	الليبرالية الاجتماعية	الليبرالية المتوحشة

إن انعدام الحــدود الدُّنيا مــن الحريــة، أكان قبليًّا أم بَعديًّــا، يتوافق مع النموذج المتســلّط أو التوتاليتــاري الذي اتّخذت البلــدان العربية في مجملها أشــكالًا مماثلة له فــي العقود الأخيــرة، تَنتقِص في الوقت نفســه من الحرّية والمســاواة إلى حدودهما الدنيا، وتقوم فقط على إعادة «إنتاج الفســاد» وسدّ الطريق أمام «التراكم الإنتاجــي»[71]. الليبرالية الاجتماعية تنبني من جهتها على أعلى مســتويات الحرية في المُســبق الأوّلي، لكنها تســعى إلى تحقيق أعلى مستويات المساواة كإنصاف في اللّاحق البَعدي، مع ما يفترضه ذلك من وضع حدود للحرية، في حين أن «المجتمع المنفتــح» الذي طوّره كارل بوبر انطلاقًا من أعمال هنري برغســون، يبقى افتراضيًّا جدًّا[72]. إن إطلاق مجال الحرية في

---

(71) محمود عبد الفضيل، «الاقتصاد السياسـي للفســاد» بوابة الشروق، 1/ 4/ 2011.

(72) يُعرّف بوبر «المجتمع المنفتح» على طرفي نقيض «المجتمع المنغلق» الذي يشبّهه بالقطيع أو بالقبيلة، من حيث إنه وحدة شــبه عضويــة يرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بروابط شــبه بيولوجية لا بروابط اجتماعية مجرّدة. هذا المجتمع هو إذًا افتراضي بحكم طبيعته المجرّدة واللّاشخصية «المطلقة»، انظــر: Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, 2 vols. (London: Routledge, 2006), vol. 1: *The spell of Plato.*

المُســبَق الأوّلي (الحرية في حيازة الملْكية الخاصة (Abusus) وفي اســتخدامها (Usus)) يتناســب مع النموذج الليبرالي، بيد أن الحرية المطلقة في الاســتفادة من ثِمار الملْكية الخاصة (Fructus) في اللّاحق البَعدي، من دون قيد أو شــرط، تجعل هذا النموذج متوحشًا وغير مستدام. التركيز الحصري على الحرية يؤدّي حتمًا إلى تفاقم الفوارق الاجتماعيــة والاقتصادية، ويجعل هذه الحرية صورية فقط وغير حقيقية، بل مفرغة من جوهرها المتمثّل في القدرة على الاختيار.

الماضي القريب الموســوم بهيمنة المركزيــة (والتوتاليتارية)، والحاضر المتّســم بهيمنة الليبرالية المتوحشــة (والمســتفحِل بالأزمة العالمية الحالية)، يجعلان هذين النموذجين سَيّان من حيث أن كلاهما مُرَوِّع وغير مستدام للتنمية البشــرية المتّســقة في بلادنا العربية. نســتخلص من ذلك ضرورة التوفيق بين المســاواة والحرية داخل أيّ نموذج مستدام للاجتماع البشري، أكان عبر جعل المســاواة أرضية مؤسِّسة في المُســبَق الأوّلي والحرية مطلبًا فرعيًا في اللّاحق البَعدي، أم العكس. في الحالة الأولى، حين نضع المســاواة كأرضية مؤسِّســة في المُسبَق الأوّلي، ثم نسعى إلى تحقيق أهداف الحرية في اللّاحق البَعدي، لا تستطيع «النماذج المركزية الموجَّهة» أن تحقّق سوى درجات ضعيفة من الحرية (النموذج الشيوعي) أو مجزّأة منها (النموذج الاشتراكي):

الجدول (8- 5)
موشور العدالة في المسبق الأولي والحرية في اللّاحق البَعدي

		الحرية في اللّاحق البَعدي: −	الحرية في اللّاحق البَعدي: +
المساواة في الـمُسبق الأوّلي	−	الاشتراكية	الليبرالية المتوحشة
المساواة في الـمُسبق الأوّلي	+	الشيوعية	الليبرالية الاجتماعية

النموذج الليبرالي وحده، في صيغته «الاجتماعية» لا «المتوحشة»، يسمح بضمان المساواة في المُســبَق الأوّلي (على أســاس اعتبارها في المقام الأول

تكافؤًا للفرص، ووضع الجميع على مستوى «بوّابة الانطلاق» نفسها)، بشكل متزامن مع استنادها إلى الحرية في اللّاحق البَعدي.

في الحالة الثانية، حين نضع الحرية كأرضية مؤسِّسة في المُسبَق الأوّلي، هنا أيضًا يسمح فقط نموذج «الليبرالية الاجتماعية» بالتوفيق بين كلا الهدفين: (أ) عبر ضمان مبدأ الحرية على قدم المساواة في المُسبَق الأوّلي، (ب) عبر استيعاب أشكال المساواة الاجتماعية المُكمِّلة في اللّاحق البَعدي، من قبيل «التمييز الإيجابي»:

الجدول (8 – 6)

موشور الحرية في المسبق الأولي والعدالة في اللّاحق البَعدي

		المساواة في اللّاحق البَعدي	
		–	+
الحرية في الـمُسبق الأوّلي	–	التوتاليتارية	المجتمع المنفتح
	+	الليبرالية المتوحشة	الليبرالية الاجتماعية

اعتمادًا على الترتيب الهرمي لمبادئ العدالة عند رولز، الذي يولي «الأولوية الأبجدية» لمبدأ الحرية على قَدَم المساواة[73]، وتوليفها مع المساواة في الاجتماع الإنساني، يتّضح أن هذا الترتيب الليبرالي الاجتماعي هو الأمثل. فالتشديد على الحرية الفردية في المُسبق الأوّلي كمبدأ أساس لا يعني أن الليبرالية عمياء، وأنها تتنافى مع أيّ رقابة قبْلية أو بَعدية على السّير الحُرّ للسوق، بل هي تستند إلى أحكام و«حدود» لا تستقيم ممارسة الحرية من دونها. مثلًا، لضمان تنسيق تَنقُّل السيارات، فإن الحرية المطلقة في التحرّك في جميع الاتجاهات، كُلٌّ على هواه، لا يمكن أن تؤدّي إلّا إلى الازدحام

(73) Rawls, p. 43.

والحوادث والفوضى، مثلما أن التحديد المركزي لوقت مغادرة كلّ سيارة، ولسرعتها ولمسارها، هو أمر غير واقعيّ على الإطلاق، وغير فعال في آن. يبقى إذًا النمط الوحيد الناجع هو نمط التنسيق اللّامركزي الذي يقتضي إعطاء الحرية لكلّ سيارة في التنقّل وتقرير سرعتها ومسارها، مع فرض «حدود» لازمة لهذه الحرية، بمعنى فرض قانون للسّير وفرض احترام هذا القانون. قواعد السّير هاته هي ذات طبيعة «مجرّدة»، أي إنها ذات طبيعة عامة تصلح لجميع أوضاع حركة السير، في كلٍّ زمان وكلٍّ مكان وكلٍّ سِياق، وتُطبّق على الجميع بشكل حيادي. وهذا المنطق نفسه يخضع له اقتصاد السوق وإطلاق الحريات في المجتمع (سواءٌ أكانت السياسية منها أم الاقتصادية أم العامة، والفردية أم الجماعية). ففي ظِلّ استحالة التنسيق المركزي للاختيار الحرّ والطّوعي لكلّ فرد في المجتمع، النمط الوحيد القادر على تنسيق هذه الفرديات وهذه الخصوصيات، هو نمط التنسيق اللامركزي، الذي يقتضي إطلاق الحريات وتقييدها بحدود عامّة ومجردة، قد تتوسّع أو تتقلّص بحسب الظروف والسياقات.

من أجل توضيح هذه المقاربة والإجابة عن الثُّغَر التي سجّلناها على النظرية الرولزية في المبحث السابق، نضع ثلاث فرضيّات رئيسة للبحث، انطلاقًا من التحليل الاقتصادي لتوليد الثروة وإعادة توزيعها داخل المجتمع. تتعلّق الفرضية الأولى بطبيعة «الحرية الحقيقية» في نموذج الليبرالية الاجتماعية المستدامة:

الفرضية الأولى: على خلاف الطبيعة الصّورية للحرية في النموذج النيوليبرالي المتوحش، ينطوي النموذج الليبرالي المستدام على حرية حقيقية متمثّلة في القدرات الفردية المضَمَّنة في ثنايا المساواة الاجتماعية، والضامنة لتكافؤ الفرص في المُسبَق الأوّلي.

أمّا الفرضية الثانية، فتتعلّق بأصالة اتّساق الحرية والمساواة الاجتماعية من منظور الاقتصاد السياسي، وتحديدًا بطبيعة ارتباط عملية توزيع القيمة بمستوى توليد القيمة. بعبارة أخرى، يُنتج التوزيع المتساوي لكعكة صغيرة الحجم رفاهًا

اجتماعيًّا أقلّ كثيرًا من التوزيع غير المتساوي (على أساس الكفاءات والجهود المبذولة) لكعكة ذات حجم مضاعَف. ففي غياب أنظمة تحفيزية فعّالة في المُسبَق الأوّلي قائمة على الحرية، فإن مَنْ هُوَ أكثر إنتاجًا يُصبح الأقلّ إنتاجًا، ولن يوجد، في نهاية المطاف، ما يُمكن اقتسامه أو إعادة توزيعه:

الفرضية الثانية: يضمن النموذج الليبرالي المستدام الحفاظ على المحفِّزات الفردية لتوليد الثروة من خلال الترابط التلازمي بين الحرية في المُسبَق الأوّلي والمساواة الاجتماعية في اللّاحق البَعدي. فإذا كانت هذه الأخيرة تَنتقِص من المحفزّات الفردية في المُسبَق الأوّلي، فإن أثرها في توليد الثروة في اللّاحق البَعدي مضاعَف بشكل أكبر تناسُبيًّا.

من أهمّ الثُّغَر في معظم نظريات العدالة أنها تركّز على مسألة توزيع مجموعة من السّلع (موارد مادية، أجور، سلع اجتماعية، تكافؤ الفرص، تكافؤ الوصول إلى الوضعيات الاجتماعية...) من دون مساءلة كيفيّة إنتاجها. وحجّتنا الرئيسة في هذا البحث هي أن توزيع الثروة (وتوزيع جميع السّلع الاجتماعية) غير منفصلين عن مستويات توليدها ومحفِّزاته، بل هما مترابطان ترابطًا تلازميًّا. هذا الترابط الأساس غالبًا ما يَغِيب أو يُغَيَّب في أغلب المقاربات النظرية التي يغلب عليها الجانب الأيديولوجي. حجّتنا لبيان أصالة اتّساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية تتمثّل في إدخال بُعدٍ ثالث رئيس في مقاربتنا المعيارية للعدالة: الإخاء، وهو ما يسمح لنا بصوغ الفرضية الثالثة لنظرية العدالة على أساس اتّساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية.

الفرضية الثالثة: اتّساق الحرية بالمساواة داخل نظرية العدالة لا يستقيم من دون انبثاق عنصر ثالث هو الإخاء، لتصبح بذلك مقاربتنا للعدالة القائمة على أساس التوفيق بين النجاعة الاقتصادية والمساواة الاجتماعية سَمِيَّة لشعار الثورة الفرنسية: حرية – مساواة – إخاء (Liberté-Egalité-Fraternité). نهجنا هذا يحاول أن يعطي صياغة دقيقة للفكرة البديهية التي مؤداها أن التوزيع منصِف حيث لا يُكِنُّ أيُّ شخص ضغينة أو حقدًا اجتماعيًّا لشخص آخر على أساس هذا التوزيع. من خلال الربط بين مجالي توليد القيمة (النجاعة الاقتصادية)

وتوزيع القيمة (الإنصاف الاجتماعــي)، يتّضح أن توزيع مجموعة من الأصول على قَدَمِ المساواة، من دون طرح ســؤال كيفيّة تشجيع إنتاجها، هو توزيع غير فعّال علىَ الإطــلاق. خلافًا لذلك، فإن المنطق الإنتاجي بمفرده غير مســتدام ما دام يُؤدّي إلى حالات من اللّامســاواة الاجتماعية (في اللّاحق البَعدي) التي تحول دون إرســاء «العلائقية الاجتماعية» المضمَّنَة داخِلَها عمليّة الإنتاج (في المُسبق الأوّلي).

من أجل إثبــات أصالة مقاربة العدالة هاته، نبدأ ببيان أن إدماج المســاواة الاجتماعية داخل النموذج الليبرالي ينتقص حتمًــا من المحفزّات الفردية على الكدّ والعمل وتوليد القيمة[74]:

الجدول (8 – 7)
المساواة كعامل مقيِّد لخلق القيمة

الحرية في الـمُسبق الأوّلي		المساواة في اللّاحق البَعدي	
		–	+
	–	نظام تحفيزيّ قويّ	نظام تحفيزيّ ضعيف
	+		خفض خلق القيمة (ق١)

ســيكون هذا هو الوضع إذا أغفلنا الآثــار الجانبية الإيجابيــة المضاعفة (Spillovers) لاعتماد مبدأ المســاواة الاجتماعية على العملية الاقتصادية برمَّتها، وهي التي تجعل المســاواة الاجتماعية تســاهم في إرساء السِّــلْم الاجتماعي وتعزيزه، والثّقة داخل المجتمع (بين الأفراد وفي المؤسســات)، ورأس المال الاجتماعي، والعلائقية الاجتماعية القوية، وفي كلمة، الإخاء الاجتماعي:

(74) مثلًا، مع وجود مســتويات عالية من الضريبة على الدخل (نموذج الضريبة التّصاعدية)، قد يسمح عمل أقلّ بالمرور إلى وعاء ضريبي أدنى، أو حتى إلى وعاء ضريبي مُعفى، وهو ما قد يترتّب عنه دخل إجمالي أكبر.

الجدول (8 – 8)
المساواة كعامل مقوٍّ لخلق القيمة

الحرية في الـمُسبق الأوّلي / المساواة في اللّاحق البَعدي	−	+
−	إخاء اجتماعي منخفض	إخاء اجتماعي مرتفع
+		الرّفع من خلق القيمة (ق2)

يعــزّز هذا الإخاء، باعتبــاره عنصرًا أساسًــا في العمليــة الاقتصادية كما أوضحــت ذلك السوســيولوجيا الاقتصاديــة الجديدة، عمليــات خلق القيمة ويقوّيها. بل أكثر مــن ذلك، أبرزت الأبحــاث الحديثة أن هــذا الدّور أصبح مضاعَفًا في الاقتصاد الجديد القائم علــى المعرفة. لذا، في إمكاننا أن نؤكد أن نسبة رفع القيمة المولَّدة في العملية الاقتصادية (ق٢) مضاعَفة مقارنةً بمستوى خفض القيمــة المولَّدة الناتج من إضعاف النظــام التحفيزي (ق١). إذًا، تكمن حجّتنا الرئيسة الواردة في بحثنا في هذا الترابط المتلازم بين التناسق الاجتماعي الناجم عن المساواة الاجتماعية من جهة والنجاعة الاقتصادية من جهة أخرى، وفي أن هــذا الترابط مضاعَف عندما يتعلّق الأمر بعمليــات توليد المعرفة التي تنبني على أساسها عملية خلق القيمة في الاقتصاد القائم على المعرفة، ليتجلّى لنا بذلك أول معالم النموذج الليبرالي المستدام لما بعد الربيع العربي.

خامسًا: معالم النموذج الاقتصادي والاجتماعي المتّسق والمستدام لما بعد الربيع العربي

إن مقاربتنا للعدالــة في هذا البحث تكمِّل نظرية رولــز، متجاوزة إطارها النظري. إنها مكمِّلة لها من حيث أنها تُدخل مبدأ العلائقية الاجتماعية والإخاء الاجتماعي كمبــدأ ثالث مُكمّل لمبدأي الحرية والمســاواة عنــد رولز، وهي تتجاوز أساسها الإبيستيمولوجي من حيث إنها تُسقِط الفرضية البنائية اللاواقعية

للوضعية الأصلية وحجاب الجهل، وتكتفـــي بالمنطق الاقتصادي لتلازم إنتاج القيمة وتوزيعها لإرساء نظرية العدالة كأســـاس للنموذج الليبرالي الاجتماعي المستدام.

تقوم مقاربتنا للعدالة هاته على أساس شعار «الحرية - المساواة - الإخاء» الذي نشأ في عصر الأنوار، قبل أن يتبلور في الثورة الفرنسية، وهو يلخّص تمامًا منظورنا للعدالة الاجتماعية. فهذا الشعار، مع شـــيوعه وشهرته، نادرًا ما جرى في الماضي التطرّق إلى معنى الترابط بين مكوّناته الثلاثة. ندافع في هذا البحث عن أصالة هذا التواصل المتلازم، لا بين الطرفين الأوّلين فحســـب، وإنما أيضًا مع الطرف الثالث، لنؤسّس لمقاربتنا للعدالة داخل النموذج الليبرالي التي تربط بين مبدأي الحرية والمساواة، وتجعل المبدأ الثالث، مبدأ الإخاء، مبدأ اجتماعيًا وســـيطًا يمكن التعبير بواســـطته عن تكامل المبدأين الأوّلين. هـــذا الربط بين المبادئ الثلاثة، الحرية - المســـاواة - الإخاء، الذي تؤكّده مقاربات عديدة في الماضي، بشـــكل مُضمّن في أغلب الحالات، أو عبر ربط إعادة التوزيع بالبُعد الأخلاقي ومن دون إقحام عنصر النّجاعة الاقتصادية، يمثّل أُفقًا مفتوحًا بالنسبة إلى غَد ما بعد الربيع العربي.

حاولنا جاهدين في هذا البحث اســـتطلاع بعض هذه الأســـئلة الجوهرية المتعلّقة بأُســـس بناء هـــذا النموذج المســـتدام لما بعد الربيـــع العربي، بمعنى النظام التحفيزي الفعّال الذي يستند إلى الحرية الفردية المسبَقة بقدر ما يستعيد الأمـــل الديمقراطي في عدالة توزيعيةٍ بَعديّة، ولا يلغـــي (أي النظام التحفيزي) الســـوق بل يعيد تضمينها في العلاقة الاجتماعية المســـتدامة؛ النّموذج الحافظ لـ «الحريات الأساسية والمساواة في الفرص وفي توزيع الخيرات الاجتماعية، مع الإقـــرار بالتفاوت وإنصاف الأفـــراد والفئات الأقلّ حظًّـــا، وتعزيز القواعد الحاميـــة للهوية في إطـــار تنمية القـــدرات والمَلَكات الفرديـــة الحريصة على الجمع بين خير الفرد وخير الجماعـــة، واجتناب مخاطر 'الأنا الذرّية' الفردانية والنرجســـية، وتعزيز مبدأ الخير العام، وإرســـاء بنيان المســـاواة النسوية بإبداع قراءة تأويلية مساواتية للنصوص الدينيّة التي يُفيد ظاهرها 'المتشابه' أوضاعًا لا

مساواتية وغير عادلة»[75]؛ النموذج حيث «البقاء ليس للأقوى وإنّما للأنجع»[76]؛ النموذج حيث يتمتّع الأفراد بحريتهم في الاختيار، وحيث تقودهم هذه الحرية إلى الخلق والإبداع؛ النموذج الذي يتمثّل الإنسان العربي من خلاله إمكان استعادة حريته الطبيعية بانضوائه داخل شكل اجتماعي قائم على عقد تشاركيٍّ الغاية منه ليست التفويض والخضوع وإنما الإدماج والاحترام للإرادة العامة التي تسهر على ضمان الحرية والكرامة؛ النموذج الذي يصعُب من دون ما يحويه من حريات سياسيةٍ وديمقراطية واعتراف بحقوق الأفراد تحقيق أيّ إصلاح اقتصادي أو اجتماعي؛ النموذج الذي يحُدّ من اللامساواة والتفاوت الاجتماعي الصّارخ (في توزيع الملْكية، والأصول، والحقوق، والسلطة، والآمال)، وما يُمكن أن تؤدّي إليه من صراعات وتوتّرات أو إحباطات وثورات؛ النموذج الذي يستند إلى أهداف المساواة الاجتماعية البَعدية، بقدر ما يرتكز على تحقيق تكافؤ الفرص وشروط التنافس الشريف القبْلية، كضامن حقيقي للتماسك والانسجام الاجتماعي.

ومن ثَمَّ، على عكس «نموذج الرّفاه»، حيث السوق خارج المجتمع ويُصبح اتّساقها مُهدَّدًا باستمرار بفعل الآثار الاقتصادية الجانبية السلبية، تصبح الحدود بين المجتمع والسوق أكثر «مَسامِّية» في النموذج الليبرالي الاجتماعي، ويصبح تناسق المجتمع مفتاح النجاعة الاقتصادية. لذا، فإن فريدريش هايك في منظور هذا البحث على خطأ تام عندما يؤكّد أن «المجتمع العادل» لا معنى له من وجهة النظر الاقتصادية البحتة. عوضًا عن ذلك، نؤكّد هنا أن «المجتمع العادل» أكثر نجاعة اقتصادية من «المجتمع غير العادل»، وأن العلائقية الاجتماعية عنصر مركزي في الاقتصاد. وهذه الحقيقة تتجلّى بشكل أوضح في إطار الاقتصاد الجديد القائم على المعرفة، حيث تُعطَى الأولوية لـ«توليد الموارد» عوضًا عن «تخصيص الموارد»، وحيث تصبح أبعاد نكران الذات ومنح الذات، والحوافز الكامنة، وقوة الروابط الاجتماعية الضعيفة، ورأس المال الاجتماعي، والثقة،

---

(75) جدعان، ص 48.

(76) إدريس لكريني، «استقلالية القضاء ورهانات الديمقراطية والتنمية،» الديمقراطية، العدد 44 (تشرين الأول/ أكتوبر 2011)، ص 147.

وجماعات الممارَسة، أبعادًا أساسية في الأنظمة التحفيزية لتوليد المعرفة والثروة؛ فمن الواضح أن هذه الأبعاد جميعها مُضمّنة داخل أشكال مجتمعية قائمة على اتِّساق الحرية والعدالة، وداعمة لإعادة صوغ اللعبة الاقتصادية من مجموع ثابت (رابح/ خاسر) إلى مجموع إيجابي (رابح/ رابح).

ينبغي اليوم لأي نظرية مستدامة للعدالة أن تحاول التوفيق، داخل نظام عام متناسق، بين الاحترام المتساوي لتنوّع تصوّرات الحياة الجيّدة في المجتمع والاهتمام المتساوي بمصالح جميع أفراد المجتمع. في التصوّرات التقليدية للعدالة، ما كان يكتسي أهمّية بالدّرجة الأولى هو تحديد ماهيّة الحياة الجيّدة والناجحة، قبل النظر في ماهية المجتمع العادل، الذي يُنظَر إليه، تبعًا لذلك، كمجتمع تُكافأ مؤسساته وفقًا للمثل الأعلى للحياة الجيدة، ويَنبُذ أشكال النشاط غير المتوافقة مع هذا المثل الأعلى. الحرية هنا هي حجر الزاوية في النظرية الليبرالية المستدامة للعدالة التي تسعى إلى التوفيق بين هذا البُعد الليبرالي والبُعد المساواتي، بمعنى الاهتمام المتساوي بمصلحة الجميع. فعلى النقيض من النيوليبرالية القائمة على أساس الحقوق الطبيعية في الملْكية الخاصة لكلّ ما هو موجود في الكون، أو المزعوم أنها طبيعية، تؤكّد الليبرالية الاجتماعية أن كلّ شيء - ومن ذلك نظام المِلْكيّة مثلًا - إن كان ينبثق حصريًا من المستوى الأنطولوجي الفرداني (Individualist)، أو عن المستوى الإبيستيمولوجي بين - الفرداني (Inter-individualist)، فهو لا يكتسي شرعيّة إلّا على المستوى الفينومينولوجي المجتمعاتي (Communitarian)، أي إزاء مصلحة الجميع التي من دونها تنعدم أيّ مصلحة فردية. هذه الطبيعة المساواتية لا تتعارض مع تبرير بعض أشكال اللّامساواة، وذلك بسبب المكانة التي ينبغي تخصيصها للمسؤولية الشخصية وللجدارة، وهو ما يعني أن أيّ تصوّر مستدام للعدالة اليوم ينبغي أن يُنظَر إليه أولًا من منظور الفرص والإمكانات والحريات الحقيقية والقدرات، بدلًا من مستوى الرّفاه أو النتائج، ثم بعد ذلك من منظور طبيعة العلائقية الاجتماعية وطبيعة الإخاء الاجتماعي.

لذلك، ستظل مقاربة أيّ نظام اجتماعي واقتصادي على أساس العدالة والاستدامة أمرًا في غاية التعقيد؛ فمن جهة، ينبغي لها أن تجيب عن الشرط

المسبق لتكافؤ الفرص الحقيقي لا الصّوري (من قبيل الإجابة عن إشكالية حقوق التوريث وبناء نظام تعليميّ عــادل ومنصف). ومن جهة أخرى، ينبغي أن تقترن بمبدأ الاستحقاق والمسؤولية، وأخيرًا، أن تُلجِم المشـــاعر الأكثر هدمًا للرابط الاجتماعي، أي مشـــاعر الغيرة والحسد الراســـخة في أعماق الطبيعة الإنسانية، ومشـــاعر الضغينة الناتجة من أوضاع الظّلم الاجتماعي والاستغلال الاقتصادي والاســـتبداد السياسي، وأن تُرشِـــدها في قنوات تفريغ ملائمة، كَيْما تترتّب عنها مجتمعات قويّة ومتناسقة ومنسجمة مع نفسها ومع الطبيعة في آن. وبذلك تتجلّى لنا معالم النموذج اللّيبرالي المستدام على خمسة مستويات رئيسة:

- اتّساق الحرية والمساواة، فالنموذج اللّيبرالي في شكله الاجتماعي قائم على الاتفـــاق الطوعي والتعاقـــد المنصف بين الأفراد، ومن حيث إن السّـــعي إلى خلق القيمة مرتبط ارتباطًا وثيقًا بأنســـاق توزيعها؛ فكلّما كان النّظام متّسقًا ومتســـاويًا، كان أكثر توليدًا للقيمة وللثروة. ولذا، نجد أن أكثر الدول مساواتية في العالم (الدول الإسكندنافية) هي أكثرها غنى ورفاهًا في الآن نفسه.

- تكافؤ الفرص المنصف، وهو يعني وضع الجميع على مســـتوى «بوّابة الانطلاق» نفســـها، ويقوم على نظـــام التربية والتعليم الذي يســـهر على تأمين حصول الجميع على التربية المتناسبة، وعلى حقّ الوصول إلى أعلى المناصب الاجتماعية، ثمّ بعد ذلك علـــى نظام المواريث والهِبـــات الذي يقتضي فرض ضرائب وقيود على التّركات من أجل منع انتقال الامتيازات من جيل إلى جيل أو الحدّ منه، وأخيرًا على نظام التمييز الإيجابي الذي يجعل من اللّامساواة ومن التّمييز آليات لتحقيق تكافؤ الفرص الحقيقي لا الشّكلي فحسب.

- الجدارة والاستحقاق: التفاضل الذي يُقرّه النظام اللّيبرالي، بل ويشجّع عليه، هو التّفاضل القائم على أســـاس الجهد وقيمة العمل. ولمّا كانت قابليّات الأفراد متفاوتة في التحصيل والفهم والإدراك وفي بذل الجهد والاستثمار، كان تمايز الأفراد من الناحية العملية الاكتســـابية أمرًا حتميًّا، ينبغي أن تعكسه آليات العدالة وإجراءاتها كإنصاف، بإجازة وإقرار التّفاوت المنصف الذي يسمو فوق المساواتية المحضة.

- تحديد الملْكية: تتمثّل الحرية الحقيقية فـي حرية الملْكية أكثر ممّا هي في حريـة الفعل. ولذلك نجد أن حرية الملْكية مقدّسـة في النسـق الليبرالي، في حين لن تجد ليبراليًا واحدًا (في جميـع أطياف اللّون اللّيبرالي، على اعتبار أن الأناركيـين أو الفوضويين ليسـوا ليبراليين) يقول بقدسـية حرية الفعل أو بلا محدوديتها. ومن ثَمّ، يتمثّل اسـتقراء الطبيعة العميقة للحرية بالأساس في مناقشـة «حدود الملْكية» عوضًا عن «حدود الفعل»: هـذا هو بالضبط الخيط الرفيع الفاصل بين اللّيبرالية المتوحشـة واللّيبراليـة الاجتماعية؛ ففي حين لا تعترف الأولى بأيّ قيود على الملْكية الخاصة (من قبيل القيود على تراكم رأس المال وتركّزه) على اعتبار أصالتها، ومن ثَمّ عدم جـواز تقييدها بأيّ مبدأ آخر ولأيّ اعتبار كان، نجد أن الأخيـرة تنبني على فكرة تحديـد الملْكية الخاصّة بدرجة أساس عبر نموذج «ديمقراطية وصول الجميع لتملّك الملْكية».

- المنظـور البعيد للعيش المشـترك، وذلـك على اعتبـار أن التوازنات والتسـويات المؤقّتة الناتجة من صراع القوى الموجودة في الواقع وتدافعها لا يمكن أن تكون مستقرّة، وقد تتفجّر في أيّ لحظة متى تزعزعت موازين القوى هاته، فضلًا عن أنها لا تستطيع بأيّ حال أن تشكّل أساسًا صلبًا للبناء وللارتقاء. وقد بيّنـا أعلاه أن العلائقيّة الاجتماعية القائمة علـى التآخي هي وحدها قادرة على أن تمنحه منظورًا كهذا.

خاتمة

سَعَينا في هذا البحث إلى المسـاهمة في التأسيس لرؤية نظرية معرفية ذات دور في بناء المشـروع النهضوي لما بعد الربيع العربي؛ رؤية مستقاة من التّراكم المعرفي الحديث (بكلّ مشـاربه)، بقدر ما هي ناظرة إلى حقائق واقعنا وعصرنا وحاجاته وتحدّياته. ومن غير أيّ نزعة طوباوية أو أخلاقانية، واعتمادًا على المنطق الاقتصادي المحض، لم نتعرّض بشكل مباشـر لتحليل أولويات معالجة الوضع الاقتصادي الداخلي في المرحلة الانتقالية، بقدر ما حاولنا إبراز الأبعاد الاستراتيجية لبناء قدرات قوية داخليًا وتنافسـية عالميًا، وانبثاق مجتمعات عربية مُتّسقة وقائمة على العدالة الاجتماعية، مع التأصيل للإطار الفلسفي العام الذي يُؤسِّس لها.

إن التراكـم العلمي الغنيّ في العقود الأخيرة بشـأن نظريـة العدالة يوفّر لا محالة أرضية خصبة لاسـتقراء نظرية العدالة المؤسِّسـة للنموذج الليبرالي الاجتماعـي، كبديل من جميع النُّظُـم التي أثبت الواقـع إخفاقها، من تخطيط مركزيٍّ أو ليبرتارية متوحشـة. وأبرز هذه الإفـرازات العلمية هي اليوم مرتبطة بنظرية العدالـة كإنصاف عند جون رولز، وهي تمثّل طفرة نوعية تُغني بشـكل ملموس الإطار النظري لمناقشة إشـكالات العدالة. على الرغم من ذلك، بيّنا في هذا البحـث أن هذه المقاربـة المِحورية تبقى مع ذلك قاصرة عن إشـباع هذا الحقل المعرفي، وأن الحاجة تظلّ ماسّـة لمقاربات نقديّة مُكمّلة. في هذا الإطار، ارتكز نقدنا للأسـاس البنائي عند رولز القائم علـى فرضية «الوضعية الأصلية» في المُسـبق الأوّلي، على مقاربة اقتصادية واقعيـة تربط بين الحرية والمسـاواة عبر انبثاق الإخاء الاجتماعي في اللّاحق البَعدي. فكرة أن الأفراد العقلانيّين قد يختلفون ويتعارضون في مـا بينهم، هي في صُلب قراءتنا النّقدية لنظرية العدالة الرولزية التي إن كانت لها ميزة إحداث قطيعة مع مذهب النفعية الاقتصادية المؤسِّس للأرثوذكسية النيوكلاسيكية والسياسات النيوليبرالية، فهي تبقى قاصرة بمقاربتها الحداثية البنائيـة المحضة، وبتغييب منطق الهيمنة. ولئن كان تطوّر السـوق كمجال للنشـاط الاقتصادي، وتطـوّر الديمقراطية كمجال للنشـاط السياسـي يسـاهمان على وجه التأكيد كقنوات لاسـتيعاب الأهواء الإنسـانية والمشـاعر الهدّامة للرّابط الاجتماعي، فإنهما وحدهما غير قادِرَيْن على ضمان الانسـجام الاجتماعي بشـكل مسـتدام. إذًا، ليس تحييد العنف المتأصّل في جميع مجالات الحياة الاجتماعية من قِبَل السـوق والديمقراطية كاملًا ولا دائمًا، ويُمكن في أيّ لحظة أن يتحوّل التدافع الاجتماعي إلى صراع مفتوح. ولذلـك، فإن الافتراض القوي للوضعية الأصليـة، وإنْ كانت له فائدة تحليلية أكيـدة، فإنه ليس ضروريًا ما دام المنطـق الاقتصادي وحده قادرًا على توصيف عملية التوزيع المنصف للثروة، كأسـاس للعدالـة في المجتمع، من خلال ربطها بعملية توليدها. بعبارةٍ أخرى، إن الفكرة الرئيسـة التي دافعنا عنها هي أن ما يؤَسِّـس للعملية الاقتصادية وما يَنتجُ منها ليس فقط قيمةً أو ثروةً أو كعكةً يتمّ تقاسمها، وإنّما ينبثق منه أيضًا مشاعر ورغبات وضغائن و«أصول غير

ملموسة» تؤدّي دورًا أساسيًّا في الاقتصاد، وينبغي بالتالي السّعي إلى تنسيقها، فضلًا عن تنسيق جميع «الأصول الملموسة»، بمعنى أن خلق القيمة يخضع لمستويات توزيع الرّفاه الاجتماعي وطبيعته، وللشعور الاجتماعي المترتّب عن هذا التوزيع، بقدر ما يخضع للمحدّدات الجليّة الأخرى، المادّية والمؤسساتية. ولذلك، يقوم النموذج الليبرالي المستدام على العلائقية الاجتماعية المتوازنة، وعلى التفاعل الديمقراطي لا بين النقيض والنقيض وإنما بين القرين والقرين، وهو ما يتطابق مع تعريفنا المتقدّم للعدالة، كالتّسوية بالمِثل وليس بالنّظير عينه.

أخيرًا، تأخذ الرؤية التي قمنا بتطويرها في هذا البحث بُعدًا آخر وجلاءً أكبر في سياق ظهور مجتمع المعلومات والاقتصاد القائم على المعرفة؛ فهي تكتسي كلّ أهميتها في هذا النظام الجديد للتراكم الذي يقوم على أساس البناء والتشبيك المؤسساتي، بقدر ما يرتبط بالسّياقات الاجتماعية والسياسية والإبيستيمية المؤسِّسة للديناميات المعرفية، وهو ما مِن شأن النموذج الليبرالي المستدام أن يشكّل إحدى دعائمه الأساس في المستقبل العربي المرتجى.

المراجع

1 - العربية

كتب

ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك. حي بن يقظان. قدم له وحققه فاروق سعد. ط 2. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1978.

أبو زيد، سمير. العلم والنظرة العربية الى العالم: التجربة العربية و التأسيس العلمي للنهضة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

بشارة، عزمي. في الثورة و القابلية للثورة. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

سـالم، ممدوح (محرر). الحقوق الاقتصادية والاجتماعيـة والثقافية في العالم العربي: أعمال الندوة العربية حول تفعيل العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعيـة والثقافيـة، الدار البيضـاء 16-17 يوليـو/ تموز 2003. القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان، 2004.

العالم، محمود أمين (مشـرف). الفكـر العربي على مشـارف القرن الحادي والعشـرين: رؤية تحليلية نقدية. القاهرة: دار المسـتقبل العربي، 1995. (قضايا فكرية)

عبد اللطيف، كمال. أسـئلة النهضـة العربية: التاريخ - الحداثـة - التواصل. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

ـــــ. مجتمع المواطنة ودولة المؤسسـات: في صعوبات التحديث السياسي العربي. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012. (بحوث ودراسات؛ 54)

ـــــ. المعرفي، الأيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

مالكي، أمحمد [وآخ.]. الإنفجار العربي الكبير في الأبعاد الثقافية والسياسـية. إعداد كمـال عبد اللطيـف ووليد عبد الحـي. الدوحـة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

مروة، كريم. نحو نهضة جديدة لليسـار في العالم العربـي: مع نصوص منتقاة لماركـس وإنجلز ولينيـن وبليخانوف وروزا لوكسـمبورغ وغرامشـي. بيروت: دار الساقي، 2010.

دورية

سـبيلا، محمد. «العدالة والحرية: تعارضٌ أم تكامل؟» التسـامح: السـنة 6، العدد 24، خريف 2008.

لكريني، إدريس. «استقلالية القضاء ورهانات الديمقراطية والتنمية.» الديمقراطية: العدد 44، تشرين الأول/ أكتوبر 2011.

مؤتمر

المؤتمر السنوي الثاني للعلوم الاجتماعية والإنسانية. نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الدوحة، 31-30 آذار/ مارس 2013.

وثائق

شفيق، منير. «الثورات العربية والبديل الاقتصادي.» دراسة، مركز الجزيرة للدراسات، 23 تموز/ يوليو 2011.

القديمي، نواف بن عبد الرحمن. «الإسلاميّون وربيع الثّورات: المُمارسة المُنتجة للأفكار.» دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 10 نيسان/ أبريل 2012.

2 - الأجنبية

Books

Allais, Maurice. *La Crise mondiale d'aujourd'hui: Pour de profondes réformes des institutions financières et monétaires*. Paris: C. Juglar, 1999.

Baquiast, Paul. *Les Pelletan: Une Dynastie de la bourgeoisie républicaine*. Paris; Montréal: L'Harmattan, 1996. (Chemins de la mémoire)

Bourdieu, Pierre. *Le Sens pratique*. Publié par la Maison des sciences de l'homme. Paris: Éditions de Minuit, 1980. (Le Sens commun)

Dupuy, Jean-Pierre. *Libéralisme et justice sociale: Le Sacrifice et l'envie*. Paris: Hachette-littératures, 2009. (Pluriel; 842)

Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*. [Paris]: Gallimard, 1966. (Bibliothèque des sciences humaines)

Frank, Thomas. *One Market under God: Extreme Capitalism, Market Populism, and the End of Economic Democracy*. New York: Anchor Books, 2000.

Fraser, Nancy. *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution.* Edition traduite de l'anglais, établie et introduite par Estelle Ferrarese. Paris: La Découverte, 2011. (La Découverte-poche. Sciences humaines et sociales)

Georgescu-Roegen, Nicholas. *The Entropy Law and the Economic Process.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

Hayek, Friedrich A. von. *The Constitution of Liberty.* [Chicago]: University of Chicago Press, [1960].

——. *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy.* 3 vols. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1973-1979. Vol. 1: *Rules and Order.*

Klein, Naomi. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism.* New York: Metropolitan Books; Henry Holt , 2007.

Laroui, Abdallah. *L'Idéologie arabe contemporaine, essai critique.* Préface de Maxime Rodinson. Paris: F. Maspero, 1967.

Meadows, Donella H. [et al.]. *The Limits to Growth; a Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind.* New York: Universe Books, [1972].

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia.* New York: Basic Books, [1974].

Popper, Karl R. *The Open Society and its Enemies.* 2 vols. London: Routledge, 2006. Vol. 1: *The spell of Plato.*

Rawls, John. *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, 1993. (John Dewey Essays in Philosophy; no. 4)

——. *A Theory of Justice.* Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Ricoeur, Paul. *La Critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay.* Paris: Calmann-Lévy, 1995.

——. *Le Juste.* Paris: Esprit, 1995. (Philosophie)

——. *Soi-même comme un autre.* Paris: Seuil, 1990. (L'Ordre philosophique).

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social.* Présentation, notes, bibliogr. et chronologie par Bruno Bernardi. Paris: Flammarion, 2001. (GF; 1058)

——. *Oeuvres complètes.* Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964. (Bibliothèque de la Pléiade; 169)

Sen, Amartya. *The Idea of Justice.* Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

Simon, Herbert A. *Models of Bounded Rationality.* 3 vols. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982.

The Tanner Lectures on Human Values. Salt Lake City: University of Utah Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. introd. par Harold J. Laski; note préliminaire par J.-P. Mayer; [sous le contrôle de la] Commission nationale pour la publication des oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville. 2 vols. [Paris]: Gallimard, 1992.

United Nations Development Programme. *Human Development Report 1990: Concept and Measurement of Human Development*. New York: Oxford University Press, 1990.

Vygotsky, Lev Semenovich. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. edited by Michael Cole [et al.]. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

World Commission on Environment and Development. *Our Common Future*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1987. (Oxford paperbacks)

Periodicals

Amin, Samir. «Des pseudo-mathématiques au cybermarché: L'Economie «pure», nouvelle sorcellerie.» *Le Monde Diplomatique*: no. 521, Août 1997.

Boudon, Raymond. «A propos des sentiments de justice: Nouvelles remarques sur la théorie de Rawls.» *L'Année Sociologique*: vol. 45, no. 2, 1995.

Dworkin, Ronald. «What Is Equality? Part 2: Equality of Resources.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 10, no. 4, Autumn 1981.

Fukuda-Parr, Sakiko. «Millennium Development Goals: Why They Matter.» *Global Governance*: vol. 10, no. 4, October-December 2004.

Hayek, Friedrich A. von. «The Use of Knowledge in Society.» *American Economic Review*: vol. 35, no. 4, September 1945.

Hecht, Jeff. «Light Is not Fast enough for High-Speed Stock Trading.» *New Scientist*: no. 2832, 1 October 2011.

Söderbaum, Peter. «Democracy and Sustainable Development: Implications for Science and Economics.» *Real-World Economics Review*: no. 60, June 2012.

الفصل التاسع

جدلية العدالة والحرية في ضوء الثورات العربية
(الديمقراطية باعتبارها عدالة القرن الحادي والعشرين)

محمد الحدّاد

مقدّمـة

لا تدّعي هذه الورقة تقديـم توصيف أكاديمي - بالمعنى الدقيق للكلمة - لمفهومي العدالة والحرية بعد التطورات التاريخية التي تشهدها المنطقة العربية. فالموضوعية العلمية تقتضي عادة ألّا يحلّل حادث معيّن قبل أن يكتمل ويستقرّ ويصبح موضوعًا منفصلًا عن الذات الدارسـة. والحال، أن الدارس العربي في الوضع الراهن هو جزء مـن الموضوع متأثّر تأثّرًا مباشـرًا بتطوراته وتداعياته، فلا يملك غير تقديم استشـرافات للحادث تتقاطع مع متابعته - بصفته باحثًا- لآخر تطورات الفكر الإنسـاني في قضيـة العدالة، ومع الالتقـاء الذي يتوقّعه بين المخزون الثقافي للجماهير الثائرة والمشـروع المستقبلي الذي ستبنيه هذه الجماهير بثورتها.

من المعلوم أن من شـأن الحوادث الكبرى أن ترجّ الفكر العلمي وتدفعه إلى مراجعة بعض مسلّماته وتعديلها، وهذا ما كان توماس كون قد أطلق عليه عبارة «التغيير البراديغمي»[1]، وهي عبارة تجاوزت مجال العلوم الطبيعية لتجد الحظوة في مجال الفلسفة والعلوم الإنسـانية. فالربيع العربي سيغيّر كثيرًا من مسلّمات الثقافة العربية، والراجح أنه سـيتعدّاها إلى التأثير في الثقافة العالمية عامة. وتُعَدّ مسـاهمة المثقف العربي فـي قراءة الحادث جـزءًا من مخاض التغيير الذي سيطاول الثقافة عندما تخرج من المجردات وترتطم بتعقّد الواقع وبانفتـاح المجال على إمكانات متباينة حول المسـتقبل، تـراوح بين التفاؤل والتردّد والتشاؤم.

(1) توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شـوقي جلال، عالـم المعرفة؛ 168 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992).

ممّا لا شك فيه أن قضية نجاح الربيع العربي أو فشله لن تُحسم قبل أعوام طويلة آتية، وأن ما سيترتّب على هذا الربيع من تغييرات وما سيحدّده من معالم جديدة في المنطقة العربية لن يتشكّل بقرارات سياسية، حتى ولو مثّلتها حكومات شرعية أو مجالس وطنية. فالحراك الاجتماعي العميق هو الموجّه الحقيقي للمستقبل؛ ذلك أن الثورات العربية لم يقرّرها الساسة ولا المثقفون، وسيظلّ يوم 17 كانون الأول/ ديسمبر 2010 تاريخًا رمزيًا لانطلاقة الربيع العربي؛ ففي ذلك اليوم أقدم الشاب التونسي محمد البوعزيزي (من منطقة سيدي بوزيد المهمّشة) على إحراق نفسه بعدما صادرت منه الشرطة بضاعته، وهو البائع المتجوّل الذي كان يحصّل قوت يومه ببيع الخضروات على الطريق. ولم يكن البوعزيزي منتميًا إلى حزب سياسي، ولم يقرأ كارل ماركس ولا سيّد قطب، بل لم يختر من تلقاء نفسه أن يكون بطلًا، ولا كان يحلم بأن يرتبط اسمه بأهمّ حوادث القرن الحادي والعشرين عربيًا وعالميًا.

ولئن خضعت هذه الحادثة لإخراج رومانسي حجب عنها بعض الحقائق وأضاف إليها معلومات غير دقيقة، فإننا نعلم أن جميع الثورات ارتبطت بحوادث تتجاوز الحقيقة التاريخية الدقيقة، مثل حادثة اقتحام «الباستيل» التي عُدّت رمز الثورة الفرنسية والتي تختلف صورتها المقروءة من منظور ميثولوجيا الثورة عن صورتها المقروءة من منظور التحقيق التاريخي الدقيق. بيد أن المهمّ في تعلّق الضمير الجمعي العربي بحادثة البوعزيزي تحديدًا هو كونها تختزل روح الربيع العربي، بما هو انتفاضة عفوية من أناس عاديّين يطالبون بالعدالة ويرفضون الظلم والقهر والاستبداد.

لا شكّ في أنّ العدالة لم تكن تتحدّد بالإيجاب في ذهن البوعزيزي، ولا في أذهان الآلاف المؤلفة من الجماهير التونسية والعربية التي ملأت الساحات وأطاحت أنظمة الحكم القائمة. ولا شك في أنهم لم يطرحوا على أنفسهم سؤال «ما العدالة؟»، وإنما كان يحرّكهم شعور قويّ بضرورتها، غذّته في نفوسهم وقائع الحياة اليوميّة لا الكتب والنظريّات. فلئن اتفق الجميع على أن العدالة محور مطالبات الربيع العربي، فليس في استطاعة أحد أن يقرّر ما

العدالة في الوطن العربي اليوم؟ ذلك أن الربيع العربي عبّر عن شعور بالعدالة، أمّا مضمون العدالة في ذاته، فإنه سيتأسس شيئًا فشيئًا وعلى مدى أعوام وربما عقود، وقد تنجح عملية التأسيس هذه، لكن من الوارد أيضًا أن تتعثر وقد تنتهي إلى الخيبة والفشل.

من هنا، كان على المثقف المنخرط في الحراك الثوري والملتزم مطالب الجماهير الثائرة أن يضطلع بدوره التاريخي في صوغ المضمون المستقبلي لحالة وجدانية جماعية عبّرت عن نفسها بقوة الأعاصير. وستعمل هذه الورقة على تقديم قراءة لحوادث الربيع العربي واستشراف لمستقبله ينطلقان من الربط بينه وبين بعض الأفكار الحديثة في فلسفة العدالة. ثم ستستعرض بعض جوانب فكرة العدالة في التراث العربي لتميّز بين ما يبدو صالحًا للاستمرار اليوم وما يبدو قابلًا للتجاوز، متوقّفة عند أن فكرة العدالة في التراث العربي كانت مطروحة بمعزل عن مبدأ الحرية. ثم تناقش الورقة الإمكانات المستقبلية للربيع العربي بين أن يمثّل بداية حركة كونية لمواجهة العولمة الحالية القائمة على مبادئ ظالمة، فيصبح نموذجًا مرجعيًا لتحقيق العدالة والحرية بين الشعوب، أو أن يتجه إلى الانغلاق وتفعيل النمط التقليدي للعدالة المنفصلة عن الحرية، أو ما نطلق عليه نموذج ولاية «الفقيه»، وقد انحرف بثورة الشعب الإيراني عام 1979 وجعلها ثورة عدالة من دون حرية، أو عدالة على حساب الحريات. وأخيرًا، نقدّم ما نراه شروطًا لتحقيق الالتقاء بين مطلبي العدالة والحرية في إطار الجدل المتواصل بينهما، كي يتحقق مع الربيع العربي ما فشلت في تحقيقه الثورة الإيرانية، وأيضًا ما حلمت به فلسفة العدالة الحديثة، من كانط إلى رولز، من دون أن تجد السبيل لتحقيقه.

أولًا: العدالة: من الإحساس إلى المضمون

إن أفضل رابط بين الربيع العربي باعتباره فعلًا وجدانيًا شعبيًا، ونظرية العدالة باعتبارها تأملًا فلسفيًا مجرّدًا، يتجسّد - في تقديرنا - من خلال كتاب صدر قبل أقلّ من عام من انطلاق الربيع العربي، ألّفه المفكر الهندي أمارتيا

ســن، الحائز جائزة نوبل للاقتصاد عام 1998، ويحمل هــذا الكتاب المتميّز عنوان **فكرة العدالة**[2].

يُعَدّ هذا الكتاب عصارة تفكير سِــن في قضية العدالة على مدى خمســة عقود، وعنوانه يعارض أهمّ كتاب أُلّف في فلسفة العدالة في النصف الثاني من القرن العشرين، وهو طبعًا كتاب جون رولز المشهور **نظرية العدالة**[3].

للانتقال الحاصل فــي العنوان من كلمة «نظرية» إلــى كلمة «فكرة» دلالة بالغة، وهو يعبّر عن الالتقاء غير المقصود الذي نراه بين ما بلغه سِــن من تفكير في قضية العدالة، وما بشّر به الربيع العربي على أرض الواقع من آمال في قضية العدالة، أو لنقل بعبارة أخــرى: إنّنا نرى تقاطعًا عجيبًا بين الزاوية التي ســعى سِن من خلالها إلى تجديد التفكير الفلسفي في قضية العدالة والمقاربة العملية الميدانية التي أفرزتها حوادث الربيع العربي. طبعًا، لم يكن هذا الالتقاء مقصودًا، فلا سِن كان يتنبّأ بالثورات العربية ولا الثورات العربية كانت تعرف كتاب **فكرة العدالة**. بيد أننا ننطلق من مصادرة أن الربيع العربي جزء من رفض كوني لنظام العولمة الحالي المتميّز بالظلم والإجحاف؛ لذلك رأينا العدوى تنتقل ســريعًا إلى مدريد ولندن وموسكو لتحاصر «وُول ستريت»، القلب النابض للرأسمالية العالمية المتوحشة. وعلى هذا الأســاس، علينا ألّا نفاجأ بطرح القضايا نفسها في فضاءات مختلفة وفي صيغ متنوعــة. فنحن نعيش في عالم معولم، لم تكن فيه الأنظمة الاستبدادية العربية إلّا جزءًا من أخطبوط النظام العالمي الجائر.

إن إحدى الأفكار الأســاس التي دافع عنها سِــن في كتابــه المذكور هي أن الفلســفة الحديثة (الغربية) فشــلت - منذ إيمانويل كانط، صاحب **أســس ميتافيزيقا الأخلاق**، إلى رولــز صاحب **نظرية العدالة** - في تقديم الحلّ الملائم لقضية العدالة. والمطلــوب اليوم، كما يرى الكاتب، أن تتحوّل هذه القضية من التجريد الفلســفي إلى التحليل المباشــر للوقائع، ومن احتكار الغرب لقضية

---

(2) Amartya Sen, *The Idea of Justice* (London: Penguin Books, 2010).

(3) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

العدالة وتنصيب نفسه مرجعًا في تحديد ضوابطها، إلى انفتاح هذه القضية على مساهمات جميع التقاليد الثقافية للشعوب والحضارات، وعلى التراث الإنساني عامة وخاصة منه التراث الشرقي.

يدعو سِن في كتابه المذكور إلى تحويل وجهة السؤال في موضوع العدالة. فقد كان شغل المفكّرين في السابق أن يقدّموا تصوّرهم بشأن النظام الأمثل الذي يحقّق العدالة، بينما يقترح سِن أن يصاغ السؤال على النحو التالي: ما هي الإمكانات العملية لدعم العدالة وتقليص حالات الظلم؟ وعلى هذا الأساس، يرى سِن أن مقاربته تختلف جوهريًا عن نظريات العدالة التقليدية من كانط إلى رولز، في ثلاث نقاط: فهي لا تدّعي تقديم تصوّر لمجتمع يتسم بالكمال (المدينة الفاضلة) أولًا، وتسلّم بإمكان تعدّد الشرعيات في الموضوع الواحد، وبتباين وجهات النظر بما يلغي ادعاء طرف واحد امتلاك الحقيقة ثانيًا، وتمنح الأولوية للسلوك الفعلي للأفراد على دور المؤسسات في تحقيق العدالة. لقد اعترف سِن لرولز بفضل الأستاذ على تلميذه؛ فهو الذي حبّب إليه الخوض في موضوع العدالة، وقد أهدى سِن كتابه هذا إلى روح رولز، وأشاد في مواضع عديدة بأهمية أفكاره وأعماله. بيد أن المطّلع على أعمال رولز يدرك أن هذه الموجّهات الثلاثة التي وضعها سِن للعدالة مناقضة تمامًا لتوجهات رولز، ولنظريات العدالة عمومًا، تلك التي تظن أنها تستطيع أن تقدّم صياغات مطلقة وموحّدة للعدالة، وأن تحسم قضية العدالة بإقامة المؤسسات العادلة، بصرف النظر عن إمكان التعارض الجذري بين ما تعلنه هذه المؤسسات وما يحدث حقيقة على أرض الواقع. ففي مجال المؤسسات الدولية، يقدّم سِن مثال «الأمم المتحدة»؛ فهي مؤسسة قائمة على طموح تحقيق العدالة، لكنها عاجزة عن فرضها في العلاقات الدولية. والمهم في هذه الحالة أن نحلّل حقيقة العلاقات الدولية بدل أن نناقش الأنظمة الداخلية لمؤسسات الأمم المتحدة. ولا ينكر سِن دور المؤسسات، فمن دونها لا تحصل العدالة، لكنه يشدّد على ضرورة متابعة السلوك الواقعي للبشر. كما أنه لا ينكر أهمية العقلانية، لكنه ينفي إمكان تقديم حلّ عقلاني واحد لكل قضية. ونراه يستعير من جون ستيوارت ميل تعريفًا عمليًا للديمقراطية، يتمثّل ببساطة في أن تكون الديمقراطية قائمة على

«المســاجلة» (Discussion)؛ فســواء تعلّق الأمر بالمجتمع الواحد أو بالمجتمع الدولي، فإننا نجد في عديد من القضايا وجهات نظر متباينة يمكن لكلّ واحدة منها أن تقدّم براهين معقلنة على صحّتها وشرعيتها. بيد أن المهمّ في النهاية أن يحسم المجتمع الاختلاف بالحوار والمفاوضة، وأن يوفّر الظروف التي تسمح لجميع الأطراف بإبداء الرأي. وهو يرى أن أكثر الآراء تطرفًا وانغلاقًا ســيضطر آنــذاك إلى بناء خطابــات معقلنة كي تكــون قادرة على الخــوض في الحوار العام، وبذلك تعقلن مطالبها وأطروحاتها. ولئــن كانت الديمقراطية تقوم على مؤسسات، فإن نجاحها لا يتحقّق إلّا بإطلاق المجال لهذه المساجلة بين جميع الأطراف المعنيّة في ظل تكافؤ الفرص وتبادل وجهات النظر.

ويعارض سِــن بشــدّة نظرية صدام الحضارات التي تعتبر أن الحضارات غير الغربية لا يمكن أن ترقى إلى مســتوى العدالة الغربيــة القائمة على العقل والحرية والديمقراطية، لكنّه يعارض - بالشــدّة نفسها - احتكار الغرب التفكير في موضوع العدالة، وإهماله تراث الأمم الأخرى. ويقدّم أســئلة عديدة تشهد بثراء التراث الهنــدي الذي ينتمي إليه فــي موضوع العدالــة، ويدعو إلى فتح المجال للاستفادة من التراث الإنساني عامة. وكان في الوقت ذاته حريصًا على إبراز أهمية فكر الأنوار «الأوروبي» في تحقيق نقلة نوعيّة في مجال التفكير في قضية العدالة. غير أنه يؤكد أن فكر الأنوار ليس كتلة موحدة، بل إنه ينقسم منذ بداياته إلى تيارين رئيســين هما: تيار يُطلَق عليه اســم «التعاقدي»، لأنه ينطلق أساسًا من فكرة العقد الاجتماعي، وهو يضمّ مفكرين بارزين مثل توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روســو وإيمانويل كانط وجون رولز، وتيار يُطلَق عليه اســم «المقارني»، لأنه يقوم على منهج المقارنة بين أوضاع مختلفة، تاريخيًا أو جغرافيًا، ويهتم بالجوانــب العملية لمقاومة الظلم أكثر مــن اهتمامه بالبناءات النظرية المتعلقة بالعدالة، ومن ممثليه آدم ســميث وكوندورســيه وبنثام وكارل ماركس وجون ستيوارت ميل. وفي الإجمال، ينزّل سِن مقاربته لموضوع العدالة في إطار الاســتمرارية مع هذا التيار الثاني، مع إضافة الانفتاح للتراث العالمي (غير الغربي)، كي يعيد تأســيس الســؤال في العدالة، ويخرجه من الصياغات النظرية المجردة و«الواحدية» إلى صياغات عملية تقبل الاختلاف والتعدّد.

ثانيًا: العدالة: من المأزق الفلسفي إلى الفعل الميداني

نرى أن مقاربة سِن تلتقي التقاء رائعًا - وإن لم يكن مقصودًا - مع مطلب العدالة كما طرح في الربيع العربي، وكما تواصل - في إثر ذلك - في حركات «الساخطين» (les indignés) في الغرب. فقد خرج هذا المطلب من احتكار المؤسسات والمناقشات المجردة لفلاسفة القانون ومتخصّصيه، ليصبح مطلبًا عمليًا. كما خرج من احتكار الغرب ومفكّريه ليصبح مطلبًا عالميًا، ومن احتكار اللغة الفلسفية النمطية القائمة على واحدية الحكم العقلي، ليصبح مطلبًا مصوغًا بلغة متنوعة وتعددية تستوعب ثقافات الشرائح الاجتماعية المختلفة والشعوب ذات الثقافات المتنوعة.

قبل أن نعود إلى الربيع العربي لقراءته من منظور التطورات الأكثر حداثة التي طرأت في شأن العدالة في الفكر الإنساني (معارضين بذلك الحداثة التقليدية لبعض العلمانيين العرب البؤساء الذين أدانوا الربيع العربي، إضافة إلى معارضة التقليديين الذين يسعون إلى سجن الربيع العربي في عباءاتهم الرثّة)، لندقّقْ النظر في بعض المسائل التفصيلية التي تقوم عليها محاججة المفكّر الهندي المرموق.

إن نظرية سِن لا تنخرط في ما يدعى «التعادلية الثقافية»؛ فهي، على خلاف ذلك، نظرية تعتبر الثقافات جميعًا متعاضدة ومتكاملة في الجواب عن سؤال واحد هو سؤال العدالة. والتعقّل هو السبيل إلى تقديم هذه الإجابة، لكن العقل ليس أحاديًّا، ولا ينفي أهميّة المشاعر والأحاسيس، بل إن قضية العدالة مرتبطة في كثير من الأحيان بإحساس قوي بوجودها أو غيابها. لهذا السبب انتفض التونسيون؛ إذ شعروا بالظلم، مع أن تقارير المؤسسات المالية الدولية كانت تعتبر الاقتصاد التونسي نموذجًا يُحتذى به في المنطقة. ويمكن أن تشعر أطراف متعدّدة بالظلم مع أنها لن تتفق على تحديد ماهية العدالة إذا طُلب منها أن تفعل. ومع ذلك، فإن العقل يظلّ الحكَم الأخير في المسألة، وذلك لسببين:

الأول هو أننا لا ندعو أمرًا ما ظلمًا إلّا إذا تيسّر تفاديه بواسطة الجهد

الإنســاني؛ فموت مئات البشــر بســبب زلزال يعدّ كارثة لا ظلمًــا، أمّا موت مئات البشــر بســبب المجاعة فيعدّ ظلمًا. وإذا ما حصلت المجاعة لأســباب طبيعية (الجفاف مثلًا)، كان إحساســنا بالظلم أقلّ من تجويع سجين مثلًا حتّى الموت. وعليه، فإننا نقوم دائمًا بمحاججة عقلية حتى نميّز بين ما هو عادل وما هو ظالم، ونرتّــب درجات الظلم... إلخ. ولْنفتــرض الآن أنَّ عند طرف معيَّن شــعورًا صادقًا بالظلم، لكنه يعجز عن تقديم محاججــة مقْنعة بوجهة نظره، أو أنه لا يرغب في ذلك أصلًا (مثال: اعتماد العنف للدفاع عن قضية عادلة)، فهل تشمله ديمقراطية المساجلة التي دعا إليها سِن؟ سنرى لاحقًا كيف أجاب رولز عن هذا الســؤال المزعج الذي يعود إلى الصيغــة التقليدية: هل من حقّ أعداء الديمقراطية أن يتمتّعوا بها؟

أمّا جواب سِن، فهو التالي: إن فتح المجال لديمقراطية المساجلة سيدفع الأطراف كلها إلى محاولة الاستفادة من مسار المساجلة، وهو ما يجعلها تقوم بجهد لعقلنة إحساسها ومطلبها. ومن شــأن ذلك أن يساهم في حلّ الخلافات المستعصية في المجتمع الواحد أو في القضايا الدولية المعقدة. ولا ينتقص سِن من اســتعمال العقل، لكنه يدعو إلى أن يكون هذا الاســتعمال تعدّديًا ومنفتحًا وقابلًا لتدرج عملية العقلانية، لأن من يحدّد الإحساس بالظلم ليس الفيلسوف أو القانوني وإنما الإنسان العادي الذي يرتطم بالظلم في حياته اليومية.

الســبب الثاني هو أن سِــن لا يكتفي بطرح بديل من النظرية المؤسساتية للعدالة، لكنه يســعى إلى إثبات اســتحالتها العملية، مســتعملًا ثلاث حجج: أولاها، أن إمكان حســم القضايا الخلافيــة باتفاق معقلن فــي رؤية المجتمع العادل ليس مؤكَّــدًا؛ فربما تتنافس وجهات نظر عــدة، تحظى كل واحدة منها باستدلالات عقلية حصيفة. والواقع أن رولز نفسه تفطن إلى هذا الأمر، فسعى إلى إعادة صوغ نظريته الواردة في كتابه المشــهور نظرية العدالة، وألّف كتاب العدالة كإنصاف[4]، لكنــه لم يكن مقنعًا بذلك، ولم ينجــح في إعادة الصوغ.

---

(4) John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001).

ثانيتها، إن إمكان الوصول إلى إجماع ليس مؤكّدًا، إذا ما كان موضوع النقاش متعلّقا بقضايا متعالية ومجرّدة. بل يمكن المضيّ إلى أبعد من ذلك والتشكيك في ضرورة ذلك الإجماع من الأصل، بما أنه إجماع على قضية مجرّدة، وبما أن الخلاف سيعود من جديد حالما ننتقل في التجريد إلى الحكم على المواقف العملية. ويشبّه سِن ذلك النوع من الإجماع باتفاق نقاد الفنّ على أن «الجوكندا» هي أعظم لوحة في التاريخ، فهذا الإجماع لن يفيد شيئًا إذا كنّا نحاكم لوحة لفنّان معاصر أو نريد مثلًا أن نقارن بين بيكاسو ودالي.

النتيجة هي أن العدالة لا تُبنى بإقامة المؤسسات العادلة ووضع القواعد المجرّدة، على الرغم من أهميّة ذلك، وإنما تقوم خاصة بمتابعة الحالات الواقعية والإنصات إلى أحاسيس الناس وشعورهم بالعدالة من عدمه؛ فليس المهمّ أن نضع نصب أعيننا إقامة مجتمع الكمال، لكنّ المهمّ التخفيف من حالات الظلم التي يعيشها جزء من البشر ويكتوون بعواقبها. ولقد حصل التطوّر البشري في أغلبه من منطلق هذا التفكير الواقعي، فحركة إلغاء الرقّ مثلًا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت تدرك أن إلغاء الرقّ لن ينهي جميع أشكال المعاناة الإنسانية، لكنها كانت ترى أنه حتى لو لم يصبح العالم الخالي من العبودية عالَم كمال، فإنه سيكون أقلّ ظلمًا من عالم يسمح باستعباد البشر.

هنا تبرز أهمية الانفتاح على تقاليد غير التقاليد الغربية في التفكير في العدالة. ويستعرض سِن مثلًا آراء الفيلسوف الهندي القديم مانو الذي ميّز في مبادئ العدالة بين ما دعاه «نيتي» و«نيايا»؛ فالمبدأ الأوّل يتعلّق بالتصرّف الشخصي، والمبدأ الثاني يتعلق بالوضع المؤسساتي، والعدالة تتحقّق بالتوازن بينهما، فإذا وجد أحدهما دون الآخر أو طغى هذا على ذاك انخرم مبدأ العدالة.

يمكن مثلًا التراجع عن سلوك عادل إذا كانت نتيجته الإضرار بمؤسسة العدالة كلّها، كما لا فائدة في مؤسسة العدالة إذا لم يصاحبها السلوك العادل؛ فالفلسفة الهندية القديمة كانت أكثر واقعية في رؤيتها للعدالة. ويمكن – بالمثل– أن نجد في التراث العربي الإسلامي الكثير من الموجّهات والأفكار الجديرة بالاستلهام، أكان في الفلسفة الأخلاقية القديمة أم في الفكر التشريعي

القديم، بشرط تأسيس قراءة جديدة للتعامل مع هذا التراث، فنوظّفه من أجل الحاضر ومن أجل التطلعات المستقبلية للجماهير الثائرة، ولا نحكم على أنفسنا بالسجن في سياقه التاريخي. هذه العملية الدقيقة هي التي ستحوّلنا أيضًا من الجدل المجرّد بشأن التراث، ولا سيما أنه طغى على الساحة الفكرية العربية منذ ثلاثة عقود، إلى التعامل العملي مع هذا التراث من أجل إصلاح الحاضر.

ثالثًا: العدالة:
من محورية المؤسسة إلى محورية الإنسان

نرى أن الفكر الفلسفي الحديث اتجه في موضوع العدالة - حتى الآن - نحو قصر اهتمامه على إقامة المؤسسات، الوطنية منها أو الدولية، أتعلّق الأمر بالتنظيم الداخلي للمجتمع الواحد أم بتنظيم العلاقات الدولية. لكننا ندرك أن مجتمعات عربية كثيرة أقامت منذ فترات الاستقلال مؤسسات ذات شكل حديث، مثل البرلمانات والحكومات والمحاكم الدستورية والهيئات المختلفة، من دون أن يترتب على ذلك كله سيادة العدالة بين المواطنين. بل على العكس من ذلك، أصبحت تلك المؤسسات آلة ضخمة تخنق المواطن وتطمس مطالباته بالعدالة، وتسعى إلى أن تنتزع منه الشعور الفطري بالظلم، بما تُظهره من بهرجٍ لا يستفيد منها شيئًا. ثمّ إن تضخم تلك المؤسسات يمثّل في ذاته عبئًا ماليًا ثقيلًا على المواطنين.

ونرى الأمر ذاته في مستوى العلاقات الدولية؛ فلا شك أن عصبة الأمم ثم الأمم المتحدة قامتا بدور إيجابي في احتواء بعض النزاعات الدولية، لكنهما فشلتا في إدارة الكثير منها أيضًا، ولم تقتربا من تجسيد العدالة في مستوى العلاقات بين الدول والشعوب. وقد ذهب بعض المفكرين المعاصرين إلى ضرورة قيام نوع من الحكومة الكونية لتحقيق العدالة، وهذا يعدّ من باب الشروط التعجيزية. أمّا الفيلسوف توماس ناجل، فقد رفض طرح قضية العدالة الدولية من الأصل، ورأى أنها تخرج عن إطار التفكير الفلسفي الممكن. ورولز نفسه لم يهتمّ بهذه المسألة اهتمامًا عميقًا في مؤلفه الرئيس نظرية العدالة،

وسعى إلى تدارك الأمر في مؤلفات لاحقة مثل السلم والديمقراطية: حقوق الشعوب والعقل العمومي، لكنه لم يتجاوز وضع بعض القواعد العامة ذات الطابع الإنساني، مع أن المطلوب ليس تخفيف معاناة المظلومين بالشفقة عليهم ولا بوعدهم أيضًا بقيام المدن الفاضلة، وإنما المطلوب هو تخفيف جزء من معاناتهم على الأقلّ، بما يجعل عالمهم أكثر عدالة.

لكأنّ الربيع العربي بذلك جاء ليقول: قامت المؤسسات ولم تقم العدالة، وكتبت النصوص القانونية الجميلة ولم يعلُ صوت القانون، وأُدرجت حقوق الإنسان في المقرّرات المدرسيّة من دون أن تتوقّف المظالم اليومية والانتهاكات الصارخة، وابتُدعت ألفاظ رنانة بشأن العدالة ولم يغنم المواطن منها شيئًا.

لذلك جاء الربيع العربي في شكل احتجاجات شعبية لا في شكل برامج إصلاحية مؤسساتية. وتغيّرت الدساتير في جميع بلدان الربيع العربي، بل تغيّرت الرايات أيضًا في أغلب الحالات، إيذانًا ببناء جديد لمؤسسات الدولة؛ فالثورة - كما يقول عزمي بشارة - ليست «دورة خلدونية من فقدان عصبية إلى نشوء أخرى، ولا دورة مستمرة من البداوة إلى الحضارة»[5]. ومن منظور الضمير الجمعي العربي، لن تتحقّق الثورة إلّا بتحقّق القطيعة مع «الاستبداد الشرقي الضعيف» ومؤسساته الواهية.

لقد سبق لي أن استعملت هذه العبارة وأطلقتها على النظام السياسي القائم قبل الربيع العربي[6]. وهي قائمة على مقابلة «استفزازية»، فكيف يجتمع الاستبداد والضعف في آن واحد؟ بيد أن حوادث الربيع العربي جاءت لتؤكد هذه الحقيقة؛ إذ انهارت أنظمة الاستبداد بسرعة فاجأت الثوّار أنفسهم، فضلًا عن مفاجأتها للعالم الخارجي، وهو ما يؤكد صفة الضعف في ذلك النظام على الرغم من الدرجة العالية من الاستبدادية التي كان يتميز بها. وقد كان انتشار التفسيرات العجائبية للربيع العربي نتيجة من نتائج تلك المفاجأة؛ إذ ذهب

(5) عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

(6) محمد الحداد، مواقف من أجل التنوير (بيروت: دار الطليعة، 2005).

بعضهم إلى اعتبار الربيع العربي مجرّد مؤامرة أميركية حُبكت ونُفّذت من الخارج، واعتبر بعضٌ آخر أن الربيع العربي معجزة حاصلة ببركات الشيوخ والإخوان. بيد أن التحليل العلمي هو الذي يفسّر لنا حقيقة الأمر، ويبيّن لنا كم كان ذلك النظام استبداديًا جثم على صدور الشعب عقودًا من الزمن، وكان أيضًا ضعيفًا تهاوى كأوراق الشجر في الخريف.

يقوم الاستبداد الشرقي على قوّة النظام الحاكم لا على قوّة الدولة، بل إن النظام الحاكم يعمل باستمرار على إضعاف الدولة لجعلها مجرّد أداة طيّعة لخدمة مصالحه ورغباته. وهو في الآن ذاته يعمل على جعل الدولة واجهة أمامية لحجب تلك المصالح والرغبات، ويسعى إلى منح قراراته كلها صيغًا شرعية الشكل وإن تكن فاقدة المضمون. وتمثّل الانتخابات بالتأكيد المثال الأكثر بروزًا لذلك؛ ففي النظم التقليدية الأصلية، تلك التي كانت سائدة قبل القرن التاسع عشر، لم يكن النظام الحاكم ذو الطبيعة الاستبدادية يشعر بالحاجة إلى مؤسسات أو إعلان دستور أو تنظيم انتخابات، أو حتى إقامة نظام إداري على النمط الحديث، تُفصل فيه الوزارات والمصالح بعضها عن بعض. ولم يكن يحتاج إلى شكلانيات قانونية معقدة، بل كانت «القوانين» هي التعليمات التي تُعطى في الغالب بشكل شفوي أو هي الترتيبات السائدة بمقتضى العرف. إن الاستبداد التقليدي يستمدّ «عدالته» من النظام التقليدي ذاته، ويعتمد آليات للبقاء والسيطرة مستمدة من طبيعة النظام الاجتماعي القديم، ومن تقبّله لما يبدو للمراقب الخارجي إخلالًا بالعدالة في كثير من الأحيان.

على العكس من ذلك، يشعر الاستبداد الحديث بالحاجة إلى اتخاذ آليات «حديثة» وسيلة للظهور بمظهر النظام العادل، مع إدراكه زيف تلك العدالة وشكلانيتها، وذلك لأنه لا يطبّق تلك الآليات إلّا ظاهرًا، فيسنّ دستورًا لا يلتزم به، وقانونًا يستثني نفسه من الخضوع له، وينظّم انتخابات يحدّد نتائجها قبل التصويت. ولقد كان الإصرار على تنظيم انتخابات دوريّة مزيفة أفضل تعبير عن تلك الحاجة، على الرغم من الوعي بأنها لا تُقنع الرأي العام الداخلي ولا الرأي العام الخارجي.

يحتفظ الاستبداد «الحديث» من الاستبداد «القديم» بجوهر الاستبداد، أي اعتماد الرأي الفردي والمزاج الشخصي، وتُضاف إليه الرغبة في إخراج القرار الاعتباطي بمظهر حديث. وهو يستفيد بذلك من مسارين للخضوع الاجتماعي، أحدهما مسـار الطاعة التقليدي ذو الجذور العميقة في الثقافة القديمة؛ إذ تقوم العدالة علـى رؤية أبويّة تراتبية، فيتعامل جزء من المجتمع مع الاسـتبداد على أنه قضاء وقدر، وأن الحاكم الظالم هو في مقام الأب الشديد في معاملة أبنائه، وأن حاكمًا غشـومًا خير من فتنة تدوم، وأن طاعة ولـي الأمر واجبة والخروج عليه حرام ... إلخ. والآخر مسار حديث، يتصرف بمقتضاه الجزء الحديث من المجتمع (أي الطبقة الوسطى التي نشأت مرتبطة بالتحديث الإداري والتعليمي) طبقًا لمبدأ احترام القانـون باعتباره مرجع العدالة وتجسّـدها، مع الفصل بين الدافع إلى التقنين، وهو الإرادة الاعتباطية للحاكـم، وعملية التقنين ذاتها التي قد تحظى بجميع الصفات الحديثـة، ويصوغها خبراء كبار في الحقوق، وتدور في مؤسسات تعمل بطريقة مضبوطة ومحترمة.

ويسعى النظام الاستبدادي «الحديث» إلى الاستفادة من نوعين من الطاعة، ليضمن -من جهة- خضوع الأغلبية، التي مازالت مرتبطة بالآليات الاجتماعية والثقافيـة القديمة، له، وخضوع الأقلية التي نشـأت في ظـل عملية التحديث الإداري والتعليمي (لكنها توقفت في المستوى السياسي)، وليبدو أمام العالم - من جهة أخرى، وبالخصوص - في صورة النظام العادل، ذلك أنه لا يتسنّى له الاستمرار من دون الاندماج الاقتصادي والقانون في العالم المعولم، المترتّب على الثورة الصناعية الكبرى وعلى علاقـات التبادل اللامتكافئ وعلى القانون الدولي القائم، بدوره، على عدم التكافؤ، والكيل بمكيالين. وبما أن «الشـرعية الدولية» قائمة على الشـكلانيات أكثر ممّا هي قائمة على المضامين، فإن ورقة التوت التي يتسـتّر بها الاسـتبداد «الحديث» على اسـتبداده، مـع بقاء أغلب أجزاء الجسـم عارية، تكفيه لتكون بطاقة دخول إلى مؤسسات الشرعية الدولية والاعتراف به دبلوماسيًا لا أخلاقيًا. ذلك أن هذا الاعتراف «الدولي» يصبح في ذاته آلية من آليات تحقيق الاعتراف الداخلي به. فالشـرعية الديمقراطية تفرض أن يعترف النظام الدولي بنظام حكـم معيّن، لأن الغير اعترف به (في انتخابات

حرّة مثلًا)، أمّا الاستبداد الشـــرقي الضعيف، فهو يضمن اعتراف الشعب به من خلال ما يناله من اعتراف من جانب النظام الدولي.

يبدو تعقيد مسار الشـــرعية - مبدئيًا - ترســـيخًا لقوّة الاستبداد؛ فإذا كان الاســـتبداد القديم قائمًا على آلية داخلية بحت، ومرتبطًا بنمط اجتماعي وثقافي واحد، فإن الاســـتبداد «الحديث» أصبـــح يزاوج بين الطاعـــة والبيعة من جهة والانتخاب والقانون من جهـــة أخرى، وبين طقوس الولاء الداخلي والاعتراف الدبلوماســـي الدولي. إذًا، يبـــدو أن الشـــرعية التي كانت قائمـــة على مرتكز واحد أصبحت قائمـــة على ثلاثة مرتكزات في الآن ذاتـــه: التقليدي والحديث والخارجي. غير أن تعقّد هـــذا النظام هو الذي يؤول به إلى الضعف والتهاوي؛ لذلك كان الاســـتبداد الشـــرقي ضعيفًا لأنه يرتكز على أعمدة ثلاثة متناقضة لا يمكن أن تحقق العدالـــة. ففي الحالات العادية يمكـــن أن يحارب النظام على الجبهات الثلاث في الآن ذاته ليســـتفيد منها، لكن فـــي حالات الأزمة، تصبح الجبهات الثلاث متعارضة؛ فالســـعي إلى إطفاء غضب القطاع التقليدي يؤدي إلى زيادة التوّجس فـــي القطاع العصري، والعكس بالعكس أيضًا. ومن شـــأن محاولة استدرار العواطف الشـــعبوية بخطابات الخصوصية والأصالة أن تعطل الاندماج المطلوب في العولمة، والعكس بالعكس أيضًا. فحالات الأزمة تجعل الاختيـــارات صعبة ومتضاربة، ولا ســـيما إذا حدثت الأزمـــات في عهد «هرم الدولة» (أي هرم النظام)، بحسب عبارة ابن خلدون.

رابعًا: كيف السبيل إلى الدولة العادلة؟

سيظل مطلب العدالة قاصرًا بالتأكيد، إذا لم يتجاوز الربيع العربي الحتميّة الدورية الخلدونية، فيسقِط نظامًا هرمًا ليقيم نظامًا آخر يعيد آلياته نفسها ولو بعد حين؛ فتحقيق العدالة تحقيقًا ثوريًا لا يعني الانتقال من ســـلالة من الحكام إلى سلالة أخرى، وإنما يعني الانتقال من آليات في ممارسة الحكم إلى آلية أخرى.

لقد ابتدع المحتجون في تونس شعارًا أصبح معروفًا في العالم كله: «الشعب يريد إسقاط النظام». ويمثّل الشعار في ذاته نقلة نوعية في الخطاب الاحتجاجي

العربي، بما أنه لم يُقتبس من أيديولوجيات، بل من بيت لشاعر تونس الأكبر أبي القاسم الشــابي «إذا الشــعب يومًا أراد الحياة/ فلا بدّ أن يستجيب القدر». وقد «أراد» الشعب إســقاط النظام، وحقّق مراده، وأســقطه بمعنى أنه أسقط رموزه المحسوسة. وكان يسهل على الشعب أن يتوحّد في الإرادة والعمل ما دام الهدف ذا طبيعة محسوسة (الدكتاتور وعائلته). أمّا إسقاط النظام بمعناه العميق، فهو أبعد من ذلك وأصعب منالًا. وإذا ما اقتصرنا على الجانب السياسي في القضية، وهو الجانب الذي لا يعدو أن يكون جزءًا من كلّ، فإن إســقاط المستبد يوفّر فرصة تاريخية نادرة للتخلص من الاســتبداد ذاته، ويحول دون السماح بظهور مستبدّ جديد بعد أعوام، أو دون تقاسم الاســتبداد بين مجموعة تحتكر تمثيلية الثورة. ولا يمكن الحديث عن ثورة إلّا في ظل تحقق الهدف الثاني؛ فالثورة قطيعة مع الماضي، وماضي الاستبداد قديم جدًّا في المجتمعات العربية الإسلامية. وواقع الاســتبداد العربي مســتمر من الفتنة الكبرى إلى القرن الحادي والعشرين. وقد اقترن الحكم بالسيف، وتماهت السلطة بالعنف في الثقافة السياسية لمجتمعاتنا، حتى إنه لا يكاد يوجد حاكم عربي أو مســلم اختار أن يترك كرسي الحكم عن طواعية منذ أربعة عشــر قرنًا؛ إذ كانت ولاية كل حاكم تنتهي بموته أو باغتياله. وقد ظلّ الحكم خاضعًا لمبدأ الوراثة حتى في الأنظمة الجمهورية .

إذًا، لن تقطع الثورات العربية مع النظــام إلّا إذا نجحت في إقامة «الدولة العادلــة»، لكنها يمكن أن تفشــل في ذلك أيضًــا، وتنتهي إلى انهيــار الدولة، وقيام ما ندعوه بالبداية السياســية، ولا سيما أن إحدى خصائص العولمة تتمثّل في إلغاء الدور الســيادي للشعوب بتفكيك ســيادات الدول. ومن المعلوم أن اتجاهات ثلاثة رئيسة تتنازع التصوّر الحديث لقضية الدولة ذاتها:

الاتجاه الأول، تطــوري، يعتبر ظاهــرة الدولة ظاهــرة اجتماعية تاريخية تطوّرت بتطوّر الحياة الاجتماعية للبشر؛ فبناء الدولة يتدعم مع جنوح المجتمع إلى مزيد التعقيد والتنظيــم، والدولة – على هذا الأســاس – هي حتمية تتّجه نحوهــا المجتمعات كلها. وقــد اعتُبر تأســيس الدول الوطنيــة – بعد نجاح ثورات التحرّر في العالم العربي – خطــوة في ذاك الاتجاه، بمعنى الانتقال من

الاجتماع السلطاني إلى الدولة الحديثة. **الاتجاه الثاني**، ينفي عن الدولة طابع الضرورة، ويعتبر أنها شكل من الأشكال الممكنة للتنظيم الاجتماعي. وعلى هذا الأساس، يقدّم بيار كلاستر مثلًا في كتاب **المجتمع ضد الدولة**[7] نقدًا قويًا للاتجاه التطوري، ويقسّم السلطة إلى نمطين، **نمط الأداء القهري** الذي يتجسّد في الدولة على النمط الغربي، والقائم أساسًا على مبدأ احتكار الدولة للعنف، وشرعنة هذا العنف إن كانت الدولة هي التي تمارسه، **ونمط الأداء غير القهري** الذي يتجسّد مثلًا في قبائل الهنود في أميركا الجنوبية (وقد كانت محور دراساته الأنثروبولوجية). وقد بيّن كلاستر أنها استطاعت أن تنظم الاجتماع على مدى عقود من دون الحاجة إلى الدولة. استعادت هذه الأفكار قيمتها وأهميتها مع موجة العولمة، لأن العولمة تسعى إلى تقوية المجتمعات ضد الدولة.

الاتجاه الثالث ينفي عن المجتمعات الإسلامية تحديدًا السير في طريق الدولة على النمط الغربي، وذلك لأسباب ثقافية عميقة وقديمة، ترتبط بالاختلاف الجذري بين طبيعة الثقافة المسيحية والثقافة الإسلامية، ومن أبرز المدافعين عن هذه الأطروحة هو برتراند بادي[8].

إذا طرحنا المسألة من منظور تطوّري (التيار الأول)، بدت الثورات العربية كأنها وضعت حدًّا للدولة الحديثة الناشئة مع الاستقلال. فهذه الدولة لم تنشأ في شكل حديث، بل نشأت مشوّهة، ونمت مشوّهة، وهرمت مشوّهة. أستعرض هنا مثالًا أعتبره نموذجيًا في بيان حالة الانفصام والازدواجية التي ميزت بناء الدولة الحديثة. لقد ألقى الزعيم التونسي الحبيب بورقيبة (1903 - 2000) خطابًا أمام المجلس القومي التأسيسي عندما أعلن في 1 حزيران/يونيو 1959 دستور الدولة الناشئة بعد الاستقلال. كان ذلك الخطاب رائعًا بكل المقاييس، ويختزل جميع طموحات جيل الاستقلال في دولة حديثة وديمقراطية. وإذا أعدنا قراءته

---

(7) Pierre Clastres, *La Société contre l'état: Recherches d'anthropologie politique*, Critique (Paris: Éditions de Minuit, 1974).

(8) برتراند بادي، **الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام**، ترجمة نخلة فريفر (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996).

اليوم، سنقف مشدوهين من تلك القدرة الاستشرافية الهائلة التي تميّز بها بورقيبة، ففي اليوم الذي كان يعلن فيه قيام الدولة الجديدة، تنبّأ بمصيرها بدقة.

قال بورقيبة في ذلك الخطاب إن الدولة يتهدّدها خطران، أولهما أن تتغلب الشهوة الفردية على مؤسسات الدولة، وثانيهما أن لا تضمن تلك المؤسسات عملية انتقال سليمة للسلطة. وعندما نقرأ الخطاب بعد أكثر من ستين عامًا من تاريخ إلقائه، نرى أن هذا هو بالضبط ما حصل في تونس: تغلبت نزعة الاستبداد ببقاء بورقيبة في السلطة أكثر من ثلاثين عامًا، ثم انتقلت السلطة بطريقة غير سليمة إلى خَلَفه. تُرى، كيف أمكن أن يجتمع في شخص بورقيبة أمران متناقضان: فهم جيّد لطبيعة المشكلة واستشراف دقيق للمخاطر المحدقة ببناء الدولة من جهة، وسلوك سياسي أدّى إلى نقض أسس الدولة وإيقاعها في براثن تلك المخاطر، بعد أن قاد بورقيبة نفسه مسار نشأتها؟

وإذا طرحنا المسألة من منظور أنثروبولوجي (التيار الثاني)، نلاحظ كيف أسفرت الثورات العربية عن توجّه قويّ لمنازعة شرعية الدولة، وليس فقط النظم الحاكمة، وذلك بإعادة الاعتبار إلى الشرعيات التقليدية للسلطة، أو ما دعاه كلاستر آليات السلطة غير المهيمنة وغير العنيفة (مع أنها في الحقيقة تمارس أنواعًا أخرى من العنف الرمزي والمادي)، مثل الأسرة والقبيلة والانتماء الجهوي والحميّة الدينية... إلخ، وذلك من منطلق أنها أكثر قابلية لتحقيق العدالة، مع أنها تتناقض مع العدالة في جوانب أساس، مثل تكريسها دونية المرأة. إن الدافع إلى هذا الحنين القوي إلى الماضي هو، في الجزء الأكبر منه، تمرّد على آليات سلطوية بدت مهيمنة وعنيفة، ولم تنجح في إقناع جزء كبير من الناس بعدالتها ولا حتى بفائدتها. وتبدو هذه الظاهرة جلية في جميع الحالات؛ فبعض البلدان العربية التي استبَقت غضب الشارع بتنظيم انتخابات ذات قدر ما من الصدقية فوجئت بتنامي الظاهرة العشائرية والطائفية في توجيه الشأن السياسي، بل احتكاره أحيانًا (الكويت مثلًا بعد الانتخابات التي نُظمت في إثر الغزو العراقي). ففي العراق مثلًا، حيث سقطت الدولة والنظام بسبب الهجوم العسكري الخارجي، سرعان ما تحوّلت عمليّة إعادة تأسيس الدولة

إلى محاصصة بين الطوائف والعشـــائر. وفي تونس ومصر، البلدين المتميزين بالتراث العريق في مجـــال انتظام الدولة، تراجعت هيبـــة الدولة حتى بعد قيام حكومات شرعية منتخبة، وتنامى نفوذ الرموز الطائفية أو العشائرية أو الجهوية أو الدينية، وأصبحت الدولة مضطرة إلى مســـايرة تلك الرموز، أو الاستعانة بها في تحقيق وظائفها الأساس، مثل الأمن.

وإذا جمعنـــا المنظورين، التطوّري والأنثروبولوجـــي، في تحليل القضية، أمكن أن نستنتج ما يلي: إن الاستبداد الشـــرقي الضعيف يختلف عن المجتمع التقليدي، من جهة أنه مضطر إلى توظيف قدر كبير من العنف والهيمنة، بسبب عجزه عن الإقناع بأنه حكم عادل. كما أنه يختلف عن الدولة الحديثة من جهة أنه عاجز عن احتكار العنف وشرعنة الهيمنة.

من هنا، يصبـــح مطلب العدالة هـــو المطلب المحوري فـــي مواجهة هذا الاســـتبداد الشـــرقي الضعيف؛ فالعدالة لدى الجماهير الثائرة ليســـت مشروعًا طوباويًا لمجتمع خال من العنف والهيمنة، لكنها مشـــروع تقييد العنف والهيمنة بالعدل. وهي ليست مشروعًا طوباويًا لمجتمع من دون دولة، لكنها مشروع ينزع عن الدولة صفة الاحتكار أو السعي إلى تحقيق هذه الصفة. بيد أن مطلب العدالة في هذه الحالة هو مطلب بالسلب، بمعنى أنه لا يحتوي على مضمون محدّد؛ إنه يعلن فقط رفض مسار سابق، ويلتجئ إلى ذاكرة أسبق منه بدافع الحنين، وتدفعه الرغبة في الثأر أكثر من التعبير عن عزم حقيقي لاستعادة بنى الماضي التنظيمية. لذلك، كان «تأثيث» مطلب العدالة وتحويله من السلب إلى الإيجاب ومن الفراغ إلى المضمون أمرًا مصيريًا في تحديد مستقبل الربيع العربي.

خامسًا: من المدينة الفاضلة إلى الديمقراطية باعتبارها عدالة

يبدو البديل معروفًا مبدئيًا، إنه النظام الأقل ســـوءًا الذي ابتدعته البشرية، ونعني بذلك الديمقراطية. وهي لم تنشـــأ من داخل التراث العربي والإسلامي، وإنما ارتبطت بتجـــارب مجتمعات أخرى قبل أن تصبح قيمة كونية مشـــتركة. يتعيّن حينئذ تطويع هذا التراث كي يتقبل الديمقراطية بعمق، ولا يجعلها شعارًا

لإخفاء على استبداد جديد. ونرجو أن يدخل العرب عصر الديمقراطية بفضل رياح التغيير التي تهبّ الآن في كل مكان، وتطيح العتاة، أو تدفع بغيرهم إلى الإصلاح العميق. لكن ينبغي أن نتواضع ونقرّ بأننا ندخل هذا العصر متأخرين، مقارنة بأغلب شعوب الأرض؛ إذ سبقنا بعضهم قرونًا عدة. ونحن لا نعيد اختراع هذا النظام، لكن من فرط طول عصر الاستبداد لدينا، لم نبدأ إلّا اليوم بالاستفادة ممّا خبره غيرنا قبلنا. وللقبول بالديمقراطية تبعات لا بدّ أن نعرف إنْ كنا حقًا نرضى بالانصياع إليها، ومنها جعل الانتماء على أساس المواطنة والمساواة بين جميع المواطنين في الحقوق الأساس، بصرف النظر عن الجنس والدِّين والمذهب والعرق والانتماء الجهوي. وسيواجه هذا البديلَ اعتراضان أساسان يرتبطان بتصوّر قديم للعدالة، وهما:

- وهْم المدينة الفاضلة بديلًا من الديمقراطية التي هي نظام الممكن والنسبي.

- الخلط بين جذور العدالة في التراث الوطني، والصورة التاريخية للعدالة كما سادت في عهود غابرة، وهي صورة تجاوزها التاريخ في جوانب كثيرة.

ليست الديمقراطية نظامًا للكمال، ولا تعني العدالة في الدولة الديمقراطية الفضيلة المطلقة كما تصوّرها الفلاسفة القدامى، ومنهم المسلمون في مدنهم الفاضلة. ينبغي أن نحتفظ من التراث الأخلاقي العربي - ومن الفارابي تحديدًا - بفكرتين أساسيتين، وهما أن العقل قادر على الحكم على الأفعال وتصنيف الحسن منها والقبيح، وأن الإنسان كائن أخلاقي لأنّه قادر على اختيار أفعاله. وفي ما عدا ذلك، فإن علينا أن نتخلّى عن النظرة المثالية والإطلاقية التي ميزت الفلسفة الأخلاقية عند القدامى. فالعقل المؤهل للحكم على الأفعال يمكن أن يقدّم أكثر من وجهة نظر مشروعة (مثلما قال سِن في نقده لكانط ورولز). وعليه، فإن على العقل العربي أن يستوعب مبدأ التعدديّة.

ويتمثّل التجلّي الحديث لحريّة الاختيار في حادث الثورة، باعتباره تعبيرًا عن اختيار جماعي رافض للظلم والحيف، ومطالِب بالعدالة. وعندما يقول

الفارابي في المدينة الفاضلة إن إدراك السعادة العظمى منوط بتخلص النفس الناطقة من قيود المادة وأغلال الضلال[9]، فإن في إمكاننا نحن المعاصرين أن نحوّل هذه الرؤية من إطارها القديم الدافع إلى التوحّد والزهد، وأن ننزّلها في إطار جديد يعتبر قيود المادة وأغلال الضلال هي ما أحاط بالمواطن من دوائر التكبيل والتعجيز، بسبب النظم الاستبدادية العريقة في العالم العربي، وهو ما يجعل مساهمته في المسار الديمقراطي طريقًا إلى هذه السعادة العظمى التي بشّر بها الفلاسفة.

في هذا الإطار، تتحوّل العدالة من مشروع طوباوي إلى عقد حقوق وواجبات، يتميّز بالنسبية والقابلية لإعادة التفاوض بشأنه، ولكن من دون عنف، وفي كنف ما يوفّره كل نظام ديمقراطي من فرص تعديل نفسه بنفسه، عبر تداول السلطة وانتقالها السلمي بمقتضى أحكام الدستور، وإمكان تعديل الدستور نفسه إذا دعت الحاجة إلى ذلك[10]. ومن المهمّ بمكان أن تتحوّل فكرة العدالة من سياقها القديم ذي الطبيعة الفلسفية الطوباوية إلى فهم حديث ونسبي يجعلها عقدًا من الحقوق والواجبات ملزمًا للمتعاقدين ومتغيّرًا بحسب المستجدّات.

العدالة بهذا الشكل تتحقّق بقيام دولة القانون، تلك التي تجمع - في الآن ذاته - بين الحقوق والواجبات، وتضمن التوازن بينها، لأن الواجب الذي لا يقابله حقّ يتحوّل إلى قهر، والحقّ الذي لا يقابله واجب يتحوّل إلى فوضى وانحلال. ودولة القانون هي التي تنجح في تجنب القهر والفوضى معًا، وهي «المدينة الفاضلة» للعصر الحديث، وينبغي أن تكون الهدف الأسمى للثورات العربية.

يجدر في هذا المجال ذكْر أن لكلمة «حقّ» دلالات متعدّدة؛ فهي تُستعمل

(9) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وحققه ألبير نصري نادر (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959).

(10) من المعلوم أنّ الفارابي يميّز بين نوعين من الاختيار؛ أحدهما ناتج من الإحساس ويشترك فيه الإنسان مع الحيوان، والثّاني ناتج من التّفكير وهو يخصّ الإنسان والمدينة الفاضلة. وإذا أردنا أن نعيد تأويل هذا التّقسيم تأويلًا «ثوريًّا» قلنا: إنّ المطروح على الفلسفة العربيّة، هو أن تتحوّل من لحظة الإحساس بالظّلم الذي ولّد الثّورة إلى طور بناء العدالة الذي سيكون الهدف من المسار الدّيمقراطي.

أحيانًا بمعنى العدالة (Justice)، وتقابل في حالات الكلمة المشـتقة من اللاتينية Droit، وفي حالات أخرى كلمة Vérité (حقيقة). ويمكن أن نلاحظ، على سبيل التعميم، أن الاستعمال الغربي الطاغي يدور حول المعنيين الأوّل والثاني، فيما الاسـتعمال العربي الطاغي يدور حول المعنيين الثاني والثالث، لأنه يتمسّـك بطرح القضية السياسـية في بُعد أخلاقي بحت، وينشـد أوضاعًـا مثالية. ولئن تجسّـد هذا الفهم عبر الإحالة إلى الفلسـفة الأخلاقية التراثيـة، أو من خلال الاستنجاد بالنقد الماركسـي للدولة الليبرالية (باعتبارها دولة الحقوق الصورية التي لا توفّر العدالة)، فإن النتيجة واحدة، وهي الإصرار على طلب المطلقات في تاريخ إنسـاني لا يمكن أن يخرج على قواعد النسـبية، حتّى في اللحظات الثوريـة التي تفتح المجـال رحبًا للأحلام الإنسـانية المشـروعة. ولو اقتصر الأمر على مجرّد التمسّـك بوهم المدن الفاضلة القائمـة على العدالة المطلقة لهان الأمر، لكـن الخطر يكمن في أنَّ طلب المطلق يـؤدي إلى تفويت فرص تحقيـق الممكن، فضلًا عن أن المطلـق يفترض دائمًا مرجعيـة عليا لتحقيقه، وهو ما نجده لدى الفارابي عندما تصوّر الرئيسَ في المدينة الفاضلة في شـكل صورة المنفرد بالحكم والحكمـة، وما نقف عليه في ثورات حديثة لمّا ضحّت بالحريات من أجل العدالة فخسـرت هذا وتلك، وذلك عندما جسّدت المطلق في شكل الحزب الطليعي (الثورات القومية) أو ولاية الفقيه (الثورة الإيرانية). فلئن لم تكن الديمقراطية دولة العدالة المطلقة، فهي النظام الذي يوفّر الفرص الواقعية بالاقتراب أكثر ما يمكن من مُثُل العدالة. ولا يغير الديمقراطية ألّا تكون دولة الكمال، لأنها تفتح المجال لتوسيع دائرة الممكن، عبر تحقيق المزيد منه باستمرار وبوعي المواطنين واختيارهم ومشاركتهم.

ولا يُعدّ اسـتلهام التراث الفلسـفي القديم في موضوع العدالة حنينًا إلى الماضي أو موقفًا رجعيًا، وإنما يتنزّل في ما دعا إليه سِن من ضرورة فتح قضية العدالة على تراث الأمم غير الغربيـة، وتعديل النظرة الحديثة القائمة منذ كانط إلى رولز، تلك التي تعتبر أن العدالة تتحقّق بمجرد إقامة المؤسسات العادلة لا غير. فالتجربة تبيّن أن المؤسسات القائمة على أسس وقوانين عادلة، يمكن أن تنتج الظلم إذا سـيطر عليها أشـخاص لا يحترمون مبادئ العدالة. من هنا كان

فتح قضية العدالة على التراث غير الغربي فتحًا لها على فكرة الأخلاق الفردية والجهد الذي يقوم به الفرد للسموّ بنفسه. وقد يذكّر هذا بالقدوة والكاريزما، بالمعنى الذي طرحه عالِم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في دراساته لأنماط المجتمع التقليدي، لكن الفارق واضح، وهو أن إدخال جرعة من الأخلاقيات في مجال السياسة لا يعني تحويل الموضوع السياسي إلى موضوع أخلاقي، أو التضحية بالمؤسسات وإلقاء العهدة على الأفراد لتحقيق العدالة.

وبالمثل، فإن استلهام التراث التشريعي القديم في موضوع العدالة لا يمثّل دعوة إلى تطبيق الماضي على الحاضر، ولا إجبار الحاضر على الدخول في قوالب الماضي؛ إنه يجعل قضية العدالة أقرب إلى الثقافة المألوفة للمواطن وإلى مجموع الرموز والمصطلحات التي تخاطب عقله ووجدانه من منطلق مخزونه الثقافي العميق، فيصبح المواطن حارس العدالة قبل أن تحميها الدولة ومؤسساتها. لكنّ ذلك مشروط أيضًا بمراجعة تصوّرات العدالة في ذلك التشريع، لأنها تصوّرات وأحكام متنزّلة في واقع أزمنة ومجتمعات ماضية.

لقد ذكرنا سابقًا أن توجّه الجماهير العربية نحو نُظُم القيادة التقليدية المتجسدة في العودة القوية إلى الزعماء القبليين والروحيّين والعصبيات الأولية (الأسرة، الطائفة، العشيرة...)، إنما مردّه إلى فقدان الثقة في آليات العدالة «الحديثة» القائمة على مؤسسات أُفرغت من محتواها (دساتير تعدّل بحسب إرادة الحاكم؛ قوانين لا تطبّق بالمساواة بين الجميع؛ برلمانات لا سلطة لها... إلخ). بيد أن تلك المرجعيات التقليدية لا تخلو بدورها من صور الحيف، مثل اتّسامها بدونية المرأة مقارنةً بالرجل، وتمييزها المواطنين بحسب أديانهم ومذاهبهم. باختصار، إننا نعلم جميعًا أن العدالة قديمًا لم تُطرح في إطار ما ندعوه اليوم المواطنة، ولم تكن هذه الفكرة، أي المواطنة، معروفة ولا متضمَّنة في الفكر التشريعي القديم، مثلما كانت فكرة الديمقراطية غائبة عن الفكر الأخلاقي القديم.

ثمة إذ ذاك جهد هائل لا بدّ من بذله، ومخاطرة كبرى لا مفرّ من الإقدام عليها؛ فاللحظة التي تضعف فيها الدولة غير العادلة يمكن أن تكون لحظة

مبشّـرة بإعادة تأسـيس الدولة على قاعدة العدالة، كما يمكن أن تكون لحظة تفكيـك الدولة والعودة إلـى الـدورات الخلدونية للعصبية بمـا هي النقيض لمشروع الثورة. لا يمكن الحديث عن عدالة من دون إقرار بالمساواة السياسية والاجتماعية بين الرجل والمرأة، وبين المسلم وغير المسلم، وهذا أمر ليس من اليسير تحقيقه، غير أننا نجزم بأن غياب المسـاواة يترتب عنه غياب المواطنة، وغياب المواطنة يترتب عنه غياب الديمقراطية، وغياب الديمقراطية يترتب عنه غياب العدالة.

لقد كان سِـن على حقّ عندما دعـا إلى البحث عن مَواطـن الالتقاء بين الحداثة (أي مشروع الأنوار بحسب تعبيره) والتراث الشرقي؛ فهذا الالتقاء هو الذي يدعّم مطلب العدالة. أمّا إذا تحوّل إلى تنازع، فإنه سـيجعلنا نواجه - في العالم العربي - الفرضيـة الثالثة لمصير الدولة، تلك التـي يدافع عنها برتراند بادي وأنصـار نظرية صدام الحضـارات. ويمكن اختزال هـذا الوضع بعبارة خلدونية: إننا سـنرتدّ حينئذ إلى البداوة السياسـية، أي انحـلال المجتمع إلى كيانات مجزأة ومتنافرة، يدير كلٌ منها عدالته بطريقته الخاصة.

ومن الضروري التشـديد أيضًا على أن التضحية بقضيـة الحرية من أجل العدالة ستؤدي في أرجح الاحتمالات إلى انهيارهما معًا، كما حصل مع الثورة الإيرانية. ولقد كان معنى الحرية في التراث التشريعي القديم ينحصر في نقيض العبودية؛ إذ لم تكـن الأحكام عادلة بين الحرّ والعبد، كمـا لم تكن عادلة بين المسلم والذميّ وبين الرجل والمرأة. غير أن مطلب الحرية اليوم يتجاوز قضية العبودية التي أصبحت في ذمّة التاريخ، ليعيد طرح العلاقة بين حقوق الجماعة وحقوق الفرد. ففي التراث التشـريعي القديم، كانت قضية العبودية مقدَّمة على مطلب الحرية؛ لذلك ضاق مجـال الحريّات. أمّا المجتمـع الحديث، فيقلب المعادلة بينهما، ويجعل حريّـة الفرد هي الأصل، وتقييدها بضرورات الجماعة هو الاستثناء. وتترتّب على هذا القلب حتمًا نتائج مهمة في تحقيق العدالة، وقد لا تكون مقبولة بسـهولة في وعي الناس، بسبب الخلط السائد في أذهانهم بين

قيمة العدالة والأنظمة التفصيلية التي جسـدتها في أزمنـة غابرة. فحرية المرأة تقتضي أن نصنّف خارج مجال العدالة كل ما يضيّق عليها مجال المساهمة في الحياة العامة، من حق التعلم والعمل إلى حقّ الترشح لأعلى المناصب، ومنها رئاسـة الدولة أو الحكومة. وتقتضي حرية المعتقد أن نبطل العمل بحدّ الردّة، ونجرّم جميع أشكال التكفير والاعتداء على البشر باسم العقائد، إلى غير ذلك من المراجعات التي تقتضيها العدالة عندما تُطرح في عصر الحريات، وهي غير عدالة المجتمعات القديمة.

خاتمة

إن العدالة التي تسـتحق أن تصنّف فعلًا ثوريًّـا يقطع مع ماض طويل من الاستبداد في العالم العربي، هي تلك التي تستجيب لثلاثة شروط:

أولًا، أن تكون عدالة استحقاق، بمعنى أنها تحلّ بفضل ثورات جماهيرية، ولا يمنحهـا للشـعب قائد أو حـزب أو قوة حامية؛ فالشـعب هـو صانعها، والمؤتمَن عليها، والمتعهّد بها.

ثانيًـا، أن تكون عدالة حريّـة، بمعنى أنها تنبع من ثـورات تضمنت مبدأ الحرية بشكل قوي، ولا يمكن أن تضحّي بهذا المبدأ مهما يكن المقابل، حتى لو كان العدالة ذاتها. ولا ضرورة لحشـر المواطن العربي فـي زاوية الاختيار الحصري بين مطلبين ضروريـن، بل ينبغي أن تُمنح الثـورة تميّزها التاريخي بصفتها أوّل حادث يقوم بالجمع بين مبدأي العدالة والحرية في الآن ذاته.

ثالثًا، ستكون عدالة مساواة، لأن الثورات العربية حشدت النساء والرجال والأغلبيـة والأقليات في الميادين، وبالتالي من حـقّ الجميع أن ينعم بثمارها، ولن تتحقّق العدالة بالانتصار لأطراف وإقصاء أخرى في المقابل.

هناك إذًا مآلان ممكنـان للربيع العربي، أولهما أن يصنع الشـعب عدالته

الجديدة، والشعب هو مجموع المواطنين، بصرف النظر عن الاختلافات الدينية أو المذهبية أو العرقية أو اللغوية أو الجنسية. وثانيهما أن تبرز عصبية جديدة تمثّل دور السلطة الأبوية الجديدة، فيتواصل الدور الخلدوني بهرم دولة وقيام الدولة الجديدة على الأسس والآليات عينها. وفي الحالة الأولى، يمكن القول إن الثورة أسّست الدولة العادلة، أمّا في الحالة الثانية، فيمكن القول إنها استمرار لنظام الاستبداد الشرقي الضعيف، وللدور الخلدوني للدولة التي تبدأ بالقوة ثم تنتقل إلى الترف (الفساد) ومنه إلى الهرم، معيدة إلى ما لانهاية هذه الحلقة المفرغة، ومحققة ما قاله المؤرخ العربي الشهير من أن «الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال»[11]، في انتظار ثورة آتية.

(11) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الفصل 2، ص 12.

الفصل العاشر

العدالة الانتقالية والسلطوية المُلبرَلة: نموذج المغرب

عبد الحي مؤذن

مقدّمـة

ارتبطت العدالــة الانتقالية - بما هــي مقاربة جديدة ظهــرت في نهاية الثمانينيات - بمســألة التدبيــر السّــلمي للانتقال الديمقراطــي في عدد من بلدان أميركا اللاتينية وأفريقيا وآســيا. وكان ذلك يعني - من جهة - ترســيخ مؤسّسات وثقافة بديلة للســلطوية التي كانت نُخَبها المؤثِّرة لا تعارض فكرة الدمقرطــة[1]، ويحيل - من جهة أخــرى - إلى البحث عن مخرج سياســي وقانوني لكيفية تدبير إرث العنف السّياســي للسّــلطوية، تلــك التي لم تكن منهارةً كما هي الحال فــي وضعية الثّورات النّاجحة، على الرّغم من الأزمات التي كانت تواجهها.

ضمن هذا السّياق التاريخي غير المســبوق، تبلور مفهوم العدالة الانتقالية ليعكس مجموعة من الخيارات السياســية التي رافقت عملية توسيع المشاركة المجتمعية في ظل أفكار الليبرالية السياســية. غير أن تلك التجارب السياســية طوّرت خيارات مخالفة للعدالة بمفهومهــا الليبرالي، في أثناء مواجهتها ماضي الســلطوية الأليم. وانطلاقًا من اعتبارات البراغماتية السياسية، قامت الخيارات الجديدة على أســاس التخلّي عن العدالة العقابية، أو تأجيلها في حقّ المتَّهمين بها من المســؤولين في النظام الســلطوي، وتعويضها بتدابير بديلة تمثّلت في: معرفة حقيقة الجرائم وتوثيقها وعرضها على العموم، وتقديم أشــكال متنوِّعة

---

(1) يعبّر مفهوم الديمقراطية عن وضعية سياسية مكتملة، بينما تحيل الدمقرطة إلى مرحلة انتقالية تتشــكّل فيها معالم تحوّل محتمل إلى الديمقراطية، من بين مظاهرها حريــة التعبير والتنظيم، والتعددية الحزبية، وتقلّص ممارســة العنف لضبط المعارضة المجتمعية لكن من دون أن يتّســم النظام السياسي بفصل فعلي للســلطات، ومن دون أن يتم إخضاع فاعليه السياســيين المركزيين إلى سلطة الانتخابات الحرّة المتواترة.

من جبر الضّرر المــادّي والرّمزي للضحايا، والحفاظ علــى ذاكرتهم الأليمة، والالتزام[2] بعدم تكرار الانتهاكات، وبترسيخ الديمقراطية.

وقد شكّلت هذه الإجراءات التي عُرفت بالعدالة التعويضية ركنًا أساسًا من أركان العدالة الانتقالية التي عُدّت عدالة مؤقّتة في انتظار ترســيخ الديمقراطية، ومثّلت نهجًا سياسيًا يهدف إلى تجنّب المواجهة الدموية بين الأطراف المتعارضة، وتحقيق المصالحة بينها لضمان مسلسل سلمي للدمقرطة يكون بديلًا من الثورات ذات الطابع العنيف. وكان الشّــكل المتميز الذي اتّخذه هــذا النوع من العدالة الانتقالية قائمًا على تأسيس هيئات لتحقيق هذه الأهداف، عُرفت بهيئات الحقيقة والمصالحة. وقد أُسست أولى هذه الهيئات عام 1982، وتلاها عدد من الهيئات عبر العالم وصل – حتى الآن – إلى 40 هيئة أُســســت في 35 دولة، وأشــهرها هيئات الأرجنتين التــي أنهت مهامّها خــلال الفترة 1983–1984، وتشــيلي (1990–1991)، وجنوب أفريقيا (1992)، وغواتيمالا (1997–1999)[3].

أُسّســت «هيئة الإنصاف والمصالحة»[4] في المغرب خلال الفترة الممتدّة من عام 2004 إلى عام 2005، ضمن مقاربة العدالة الانتقالية للماضي الأليم؛ وذلك على اعتبار أنها أول تجربة على صعيد العالم الإســلامي. وقد أصبحت تصنَّف ضمن النّمــاذج الرّائدة عالميًا في هذا المجــال[5]. وعلى الرغم من أن

---

(2) Paige Arthur, «How «Transitions» Reshaped Human Rights: A Conceptual History of Transitional Justice,» *Human Rights Quarterly*, vol. 31, no. 2 (May 2009).

(3) Priscilla B. Hayner, *Unspeakable Truths: Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2011).

تســجّل بريســيلا هاينر خمس دول عرفت هيئتين للمصالحة. وعلى الرغم من أن أوغندا كانت الســبّاقة على المســتوى العالمي إلى تأســيس أول هيئة للبحث في حالات الاختفاء عام 1975، تلتها هيئة ثانية تشــكّلت في أوغندا عام 1986، فــإن هذه التجربة الأوغندية الأولى لم تتــرك أثرًا يُذكر على المستويين الوطني أو الدولي.

(4) للاختصار، سنشير إلى اسم «هيئة الإنصاف والمصالحة» في هذه الورقة بـ «الهيئة».

(5) صنّفتها هاينــز، التي تُعَدّ من أكثر الخبرات شــهرة في هذا المجال، ضمــن هيئات الحقيقة الخمس لأكبر قوّة على الصعيد العالمي. كما شــملها بيير هازان بدراســة مســتفيضة في كتابه المتميز حول موضوع الحقيقــة والمصالحــة: Pierre Hazan, *Judging War, Judging History: Behind Truth and Reconciliation*. Translated by Sarah Meyer de Stadelhofen, Stanford Studies in Human Rights (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2010).

ممارســة العدالة الانتقالية فــي المغرب تلتقي مع باقــي التجارب الأخرى في إشكالية تدبير الإرث العنيف للســلطوية، فإن أهمّ ما يميزها هو كونها تشكّلت ومارســت مهامها وشُــرع في تنفيذ توصياتها فــي ظل نوع النظام السياســي نفســه. وكانت مطالبــةً بتوثيق تفاصيل عنفــه، وبتهيئة شــروط المصالحة مع ضحاياه، وبالبحث عن تدابير تمنعه من اللجوء إلى العنف كأداة لتدبير الشــأن السياســي. لقد صاحبت «الهيئة» في المغرب ســياق الإصلاحات الذي شهده عدد من الأنظمة السلطوية؛ إذ همّت بتوســيع حرية التعبير والتنظيم والتعددية الحزبية وإجــراء انتخابات تشــريعية ومحلية. غير أن هــذه الإصلاحات التي أُطلق عليها ســلطوية مُلبرَلــة (Liberalized Authoritarianism)[6]، لم تمسّ صلب النظام الســلطوي؛ إذ بقي ذلك النظام في يد حاكم مركزي غير منتخب يحتكر القرارات الاســتراتيجية، وتواصل بفضل مؤسســات لا تعرف ممارســة فعلية لفصل السلطات، واستمر في ظل انتخابات لا تهدِّد هذه الاستمرارية السلطوية. وبذلك، شكّلت تلك الإصلاحات تجربة ميدانية عُدّت متعارضة مع أطروحات مراحل الانتقال الدّيمقراطي.

إن ما يميّز ممارســة العدالة الانتقالية في المغرب هو تركيزها على مسألة عنف الدولة الذي ظلّ موضوعًا محرَّمًا في «السلطويات»، حتى الليبرالية منها؛ فقد نقلت السلطوياتِ السِّياسيةَ إلى مســتويات غير مسبوقة من الإصلاحات. ووفّرت بذلك مادة نادرة في فهــم الدور الذي يؤديه العنــف كأداة في التدبير

---

(6) هنــاك مصطلحــات متداولة فــي الأدبيات السياســية تُطلَق علــى الأنظمة الســلطوية التي شهدت إصلاحات مرتبطة بتوســيع الحريات، ولكنها احتفظت باحتكارها للســلطة السياسية. من بين هذه المصطلحات «الأتوقراطية المُلبرة» (Liberalized Autocracy) اســتعملها دانيل برومبروغ، ومصطلح «السلطوية المرقّاة» (Upgraded Authoritarianism) وظّفها ستيفن هايديمان. غير أنني أعتبر أن الأتوقراطية باعتبارها تركز على الطبيعة الفرديــة للحكم لا تنطبق على النظام المغربي. كما أن مصطلح الســلطوية المرقّاة لا يعكس الأدوار التي أدّتها الإصلاحات الليبرالية في ظل السلطوية في خلق ديناميات مجتمعية متميزة من السلطوية التقليدية. انظر: Daniel Brumberg, «Liberalization Versus Democracy,» in: Thomas Carothers and Marina Ottaway, eds., *Uncharted Journey: Promoting Democracy in the Middle East*, Global Policy Books (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2005), pp. 15-35, and Steven Heydemann, «Upgrading Authoritarianism in the Arab World» (Analysis Paper; no. 13, The Saban Center for Middle East Policy at the Brookings Institution, October 2007).

السياســي، ومدى قدرة الســلطوية على تجاوز العنف مــن دون أن يهدِّد ذلك اســتمراريتها. وتشــكّل معالجة الموضوع من هــذه الزاوية مســاهمة ميدانية وتنظيريــة في دراســة العلاقة بيــن حقوق الإنســان كأدوات لتجــاوز العنف السياسي، والبحث في آفاق تحقّقها في غياب الديمقراطية(7).

تركِّز هذه الورقة علــى العدالة الانتقالية في المغرب، بما هي تجربة تلتقي مع النماذج العالمية في المصالحة مع الماضــي الأليم. كما تركِّز - في الوقت نفسه - على الخاصية المغربية التي تتمثّل في سعي النظام السلطوي إلى تجاوز العنف في تدبير الشأن السياسي، في إطار ليبرالية دون ديمقراطية. وتُطرح هذه الإشكاليات تحت العناوين التالية (ولا حاجة لنا إلى تكرار فكرة أن جميع تلك العناوين تحيل بشــكل أســاس إلى الحالة المغربية، على الرغم من سعيها إلى وضع هذه التجربة في ســياقها العالمي): العنف في مرحلة ما قبل الســلطوية الليبرالية؛ خصائص المصالحة؛ المصالحة في ظل السلطوية المُلبرلَة؛ التّأصيل النّظري للعدالة الانتقالية؛ الجدل السياسي والنظري بشأن المصالحة؛ المصالحة وتفكيك العنف السياسي في ظل السلطوية المُلبرلَة.

أولًا: العنف في فترة ما قبل السلطوية المُلبرلَة

لم يكن العنف الذي تمارســه الدولة في المغــرب على مواطنيها موضوع جدل سياســي داخلــي، إلى حــدود عــام 1989؛ إذ كانت الدولــة تنكر هذه الممارسة، أو تبرِّرها. كان العنف يُمارَس في سرية. وعلى الرغم من أن ضحايا عنف الدولة وأقرباءهم والتيارات السياسية الموالية لهم على الصعيدين الوطني والدّولي، كانت قوى تعمل على فضح ممارسات الدولة، فإن الدولة كانت تقابلها باللّامبالاة. وكان ذلك موضوعًا للشــائعات، ينحصر الحديث عنه في نقاشات الفضــاءات الخاصة. كان عنف الدولــة يبرَّر على أنه وســيلة ضرورية وناجعة لحماية الوطن من أعدائه، ولضمان الاستقرار الضروري للدولة والمجتمع.

(7) Anthony J. Langlois, «Human Rights without Democracy? A Critique of the Separationist Thesis,» *Human Rights Quarterly*, vol. 25, no. 4 (November 2003).

ولم تجعل السياقات الوطنية ولا الإقليمية ولا الدولية من العنف السلطوي مشكلة سياسية كبيرة للدولة؛ فالرقابة المتشدِّدة والفعّالة كانت تمنع الممارسات العنيفة للدولة من أن تتحوّل إلى موضوع متداول تداولًا واسعًا في المجال العمومي. كما أن المبرِّرات الرسمية للتعامل القمعي مع المعارضة تبدو منسجمة مع الإطار الأيديولوجي الذي تشتغل الدولة في إطاره، ذاك الذي يعتمد على أولوية الاستقرار السياسي الذي تسعى الدولة إلى ضمانه، ومواجهة الأعداء الخارجيين، واعتبار العنف أداة مقبولة في تدبير الشأن السياسي. ولم يكن هذا التصوّر مختلفًا عمّا كان متداوَلًا بشكل واسع على مستوى المنطقة العربية، بل والعالم الثالث بصفة أعمّ. وعلى المستوى الدولي، لم تعط القوى الكبرى أهمية تُذكر للعنف السلطوي بما هو مشكلة، بل عُدّ جزءًا من التدبير السياسي الذي يخدم مصالح القوى السياسية في ظلّ الحرب الباردة.

لكن، على الرغم من كون هذه الصورة العامة كانت هي السائدة، فإن العنف الذي تمارسه الدولة ظلّ يطرح إشكالات؛ فعلى المستوى الوطني، مثّل العنف ثغرة في مبدأ إجماع جميع أفراد الأمّة على القبول بالنظام القائم، على الرغم من سعي الدولة إلى تبريره. وعلى المستوى الإقليمي، كان هناك تمييز في تقويم العنف بحسب نوع الأنظمة السياسية في الجدل السياسي، على الرغم من أن العنف كان يُعَدّ وسيلة مقبولة في ممارسة السياسة. وكان التقسيم الأكثر رواجًا في الساحة الفكرية هو الذي يميّز بين أنظمة تابعة للغرب ومرتبطة بالتقاليد ما قبل الحداثية، وأنظمة مستقلّة عن الغرب، ولا تتردّد في الدخول في مواجهات علنية وقوية معه، وتتبنّى خيارات سياسية تستمد أفكارها وبرامجها من مراجع حديثة، لكنّها - في الوقت نفسه - كانت حداثة اشتراكية متعارضة مع الحداثة الرأسمالية. وفي إطار هذا التقسيم، كان عنف الأنظمة الموالية للغرب (وكانت تُنعَت بالرّجعية) يُطرح باعتباره استمرارًا لعنف الغرب الاستعماري، بينما كان عنف الأنظمة الاشتراكية (تُعتبر أنظمة تقدّمية) يُعدّ امتدادًا لعنف حركات التحرّر. ومن هذا المنظور، كانت الملكية المغربية تصنَّف على غرار مثيلاتها في العالم العربي، ضمن الأنظمة الرجعية. وكان عنفها يفتقر إلى هذا البُعد من مشروعية عنف المقاومة، أو عنف النضال، الذي كان يُعَدّ مقبولًا في الثقافة السياسية السائدة وقتها.

أمّا على المســتوى الدولي، فعلى الرغم من أن مناخ الحرب الباردة كان يوفِّر الغطاء الأيديولوجي لممارسة العنف الســلطوي، فإنه لم يكن كافيًا على المســتوى الفكري لتبرير تناقضاته مــع مقوِّمات الليبراليــة. وبعد نهاية حرب فيتنام، ســعت أميركا إلى بلورة أطروحة تمنح سياســتها الخارجية نفَسًا جديدًا ترمِّم به هزيمتها العسكرية والأخلاقية في جنوب شرق آسيا. وفي هذا الإطار، تبنّت إدارة كارتر حقوق الإنسان كمرجعية في تحديد علاقاتها الخارجية. ومع أن الإدارات الأميركية لم تنضبط لهذه المرجعية، ووظّفتها بالأساس في خدمة الحرب الباردة، فإن مبادرة كارتر ساهمت في أن تتحوّل حقوق الإنسان تدريجيًا إلى ضوابط تُقاس في ضوئها السياسات التي تتّبعها الأنظمة عبر العالم، بما فيها السلطويات الحليفة للغرب. ونتيجةً لهذا التوجّه الجديد، أصبح النظام المغربي مُطالبًا بأن يقدِّم أمام الإدارة الأميركية والمجتمع الدّولي تفسيرات للعنف الذي يمارسه ضدّ مواطنيه، والذي أصبح يعرَّف على أنه انتهاكات لحقوق الإنسان.

ثانيًا: خصائص المصالحة في المغرب

طرأت تغييرات على المستويات الدولية والإقليمية والوطنية، هيأت كلّها ظروف التّغيير في ممارسة الدولة للعنف، وفي تعاملها مع ماضيها العنيف.

ولقد أدّى سقوط الاتحاد السوفياتي - على المستوى الدولي - إلى وضع حدٍّ للحرب الباردة، وللحسابات السياســية التي كانت تحدِّد العلاقات الدولية وقتها. وما عاد عنف الســلطويات قابلًا للتّبرير من منطلق محاربة الشــيوعية. أمّا على المســتوى الإقليمي، فإن الأنظمة التي كانت موالية للمعسكر الشرقي فقدت حلفاءها الأقوياء في الســابق. وعلى الرغم من أن هذه الوضعية الجديدة أضعفت خصوم الســلطويات «الرجعية»، فإن تلك السلطويات أصبحت مطالَبةً بأن تتصرّف بطريقة مخالفة للسلطويات الاشتراكية، وغير متعارضة مع الأفكار الليبرالية في مجال حقوق الإنســان. وقد هيأت هذه التحوّلات لبروز السلطوية المُلبرلَة التي شكّلت تحوّلًا في مقاربة النظام السلطوي لمسألة العنف السياسي.

ومع التّشــابه في هذه العوامل الخارجية التي شــهدتها الأنظمة كلها، فإن

السـياقات الداخلية هي التي أطّرت الكيفية التي حدّد بهـا كلّ نظام على حدة مستوى ممارسته للعنف، ودبّر بها إرثه العنيف.

وكان أبرز معالم السـياقات المغربية في هذا المجـال مرتبطًا - من جهة أولى - بتصوّر الملك الحسن الثّاني للكيفية التي يرغب في أن يُنهي بها حكمه، و يهيئ بها انتقـال الحكم إلى وريثه. كما ارتبطت - من جهـة ثانية - بالتطوّر الذي عرفته المعارضة بفصائلها المتعدّدة، وحصل لدى معظمها الاقتناع بقدرة النظام القائم على الحفاظ على مقوّماته، واستعداده المبدئي- في الوقت نفسه - بالسماح للمعارضة بالمشاركة في تدبير الشـأن العام. وعلى الرغم من أن هذا الاستعداد لم يوحِ بمبادرة النظام إلى تحوّل ديمقراطي عميق، فإنه لم يكن يقفل الباب كلّيةً في وجه إمكانات مغرية لتطوير الملَكية المغربية ووظائفها وأساليبها في الحكم. وقد تعلّقت السياقات الداخلية للمغرب - من جهة ثالثة - بحصول قناعة مشتَرَكة بين النظام السياسي والمعارضة اليسـارية خاصة، بالتحالف في وجه الأصولية الدينية المعارضة التي أصبـح يُنظر إليها باعتبارها الخطر الأكبر الذي يهدِّد مستقبل البلاد. وكان هذا المسـار يحظى بدعم القوى الكبرى التي أصبحـت في حقبة ما بعـد الحرب البـاردة تعدّ الأصولية الإسـلامية عدوّها الأساس على الصعيد الدولي.

كان تدبير السـلطوية للعنف السياسي يشمل شـقّين: ارتبط الشق الأول في المغرب - مثلما كان الأمر بالنسـبة إلى باقي السـلطويات المُلبرلَة - بتبنّي مرجعيات من القانون الدولي، تضع ضوابط قانونية لعنف الدولة، وتُخضِع هذه الممارسـات لمسـاءلات في منتديات دولية. لم تضع هذه التّدابير حدًّا لعنف الدولة، إلّا أنها أشاعت مناخًا جديدًا يتّسم بتوفير فرص أكبر للتعريف بحالات العنف وتوثيقها والكشـف عن تفاصيلها بشـكل يختلف عن السابق، لمّا كان عنف الدولة يجري بسـرّية تُحرِّر مرتكبيه من أي ضوابط قانونية أو أخلاقية أو عقلانية. إذن، كان همّ هذا الشق الأول السـلطويات كلها. لكن الشقّ الثاني - المتمثِّل في شـق الحقيقـة والمصالحة، وهـو يعني اعتـراف الدولة بماضيها العنيف وسـعيها إلى تحقيق المصالحة بينها وبين ضحاياها - لم يتبنّه إلّا عدد

محدود من الدول، كانت إمّا أنظمة ديمقراطية تراجع ماضيها، وإمّا سلطويات تعيش مرحلة الانتقال إلى الديمقراطية. وعلى الرغم من أن النظام السياسي المغربي لا يندرج في هذين التصنيفيْن، فإنه جرّب مقاربة الحقيقة والمصالحة في تدبير العنف السياسي. ولذلك، يُعَدّ المغرب حالة فريدة ضمن ممارسات الحقيقة والمصالحة في العالم لنظام لم يكن يشهد تحوّلات مؤسساتية مهمّة، على غرار حالة جنوب أفريقيا، ولم يعش فترة حرب أهلية دموية على غرار البيرو أو رواندا، ولم يواجه أزمة مشروعية حادّة كما هي الحال بالنسبة إلى السلطويات العسكرية اللاتينية، ولم يتعرّض لهزيمة عسكرية مدمِّرة أو مُذِلّة كما جرى بالنسبة إلى الأرجنتين.

في غياب هذا السياق الذي ارتبط بتجارب المصالحة على المستوى الدولي، تُظهِر حالة المغرب التحوّل في تصوّر السلطوية المغربية الاستراتيجي لمستقبلها السياسي في ظل نهاية الحرب الباردة، وفي بحثها عن بدائل للعنف كوسيلة لتدبير الشّأن السياسي، مع المحافظة على ركائز النظام الملكي. وتبرُز هذه الخصائص في النقاط الست التالية:

- تلتقي الممارسة المغربية مع فكرة العدالة الانتقالية على المستوى العالمي، في كونها عُدَّت مقاربة بديلة للعدالة الجنائية، وأنها بذلك لم تؤدِّ إلى محاسبة الجلّادين على غرار جلّ تجارب العدالة الانتقالية في العالم.

- غير أن تلك التجربة في المغرب تتميّز بالتدرّج، الذي لا يبدو أنه كان نتاجًا لاستراتيجيا مخطّطٍ لها منذ البداية، بقدر ما كان يعبِّر عن مسايرة متقلِّبة تتميز بالبراغماتية والليونة. ومرّ ذلك التدرّج بمراحل متميزة خلال 14 عامًا؛ إذ ابتدأ في عام 1989 بإصدار العفو على المعتقَلين السياسيين[8]، ولا يزال يشهد - حتى الآن - تفعيل توصيات التقرير الختامي لهيئة الإنصاف والمصالحة.

- في ظل هذه المقاربة الليّنة، كان هناك أهداف تسعى الدولة إلى

---

(8) Marguerite Rollinde, *Le Mouvement marocain des droits de l'homme: Entre consensus national et engagement citoyen*, préf. d'Abderrahim Berrada, Hommes et sociétés (Paris: Éd. Karthala; Saint-Denis: Institut Maghreb-Europe, 2002).

تجنّبها. وقد حرصت على إيجاد إطار مؤسّسي وطني، يجنّبها تدويل معالجة العنف الذي مارسته، ويوفّر لها الدّعم المحلّي في مقاربتها الجديدة. وقد شكّل المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان الإطارَ الملائم الذي اختارته لهذا الغرض. وكان هذا الإطار يهدف أيضًا إلى جعل المقاربة تبدو خيارًا ملكيًا لا تعبيرًا عن رضوخ سياسي لضغوط دولية أو محلية.

- كما أنها حرصت على التّركيز على مقاربة العدالة التّعويضية كبديل من العدالة الجنائية. وتميّزت التجربة المغربية بسبقها البارز في هذا المجال على الصعيد الدولي.

- بيد أن هذا التميز لم يعن التخلّي نهائيًا عن مسار العدالة الجنائية؛ إذ لم يصدر في المغرب عفو عن الجلّادين، واحتُفِظ بحقّ الضحايا في متابعة جلّاديهم عن طريق القضاء.

- على عكس تجربة جنوب أفريقيا التي اعتمدت طقوسًا دينية في معالجتها لماضيها العنيف، كانت المقاربة المغربية علمانية بامتياز. ولم تجرِ الإشارة إلى بعض المفاهيم الدّينية إلّا بشكل عابر، أكان ذلك في عرض لجنة التّعويض، أم في الخطابين الملكيّيْن اللّذين افتتح بهما الملك أعمال «هيئة الإنصاف والمصالحة» واختتمها بهما.

ثالثًا: المصالحة وخصوصيات النظام السياسي المغربي

كان سياق المصالحة في المغرب مختلفًا عن السياقات التي أفرزت التجارب المؤسّسة في هذا المجال؛ فعنف الدولة في المغرب لم يكن نتيجة للحرب الأهلية التي تندلع في ظل الدولة الفاشلة، بل يُعَدُّ نموذجًا للعنف المؤسساتي المرتبط بسلطوية الدولة القوية، باستثناء عنف بدايات الاستقلال[9].

(9) انظر التّعريف الذي يعطيه برومبرغ للدولة القوية، وتصنيفه للمغرب كدولة قوية: Daniel Brumberg and Dina Shehata, «Introduction,» in: Daniel Brumberg and Dina Shehata, eds., *Conflict, Identity, and Reform in the Muslim World: Challenges for U.S. Engagement* (Washington, DC: U.S. Institute of Peace Press, 2009), pp. 1-41.

ولم يشهد المغرب أزمة سياسية كتلك التي عرفتها السلطوية العسكرية في الأرجنتين مثلًا، أو النظام العنصري في جنوب أفريقيا.

إذا كانت سياقات المصالحة في الحالات السابقة هي الهزيمة العسكرية أو الأزمة السياسية، فإنها تمثّلت في حالة المغرب في ترسيخ مشروعية النظام على أساس جديد يسعى إلى التبرّؤ من العنف. وتلك السياقات لم تنطلق بسبب أزمة، بقدر ما كانت تعبّر عن تصوّر سياسي يسعى إلى تجاوز العنف كوسيلة بديلة لتدبير السياسة. ويمكن قراءتها على أنها نموذج للتحديث السياسي الذي يروم عقلنة العلاقة بين الدولة والمجتمع، والتخلّي عن الترهيب والتخويف والتعذيب البدني؛ وهي أساليب توظّفها السلطويات بغية تنحية المعارضة وإضعافها والاحتفاظ باحتكارها للعنف. لكنّنا نجد هذا البُعد - بطريقة أو بأخرى - ضمن مقوّمات السلطوية المُلبرلَة. وما يميّز المصالحة هو أنها لا تتوقّف على البحث عن وسيلة بديلة للعنف، بل تقوم بالاعتراف بماضيها العنيف، وتطرحه للنقاش العمومي، وتفسح المجال للضحايا للتّعبير عن معاناتهم، وتسعى إلى المصالحة معهم. وجميعها خصائص لم تمارسها أي من السلطويات المُلبرلَة، باستثناء المغرب.

رابعًا: التّأصيل النّظري للعدالة الانتقالية

حتّى تؤصّل المصالحة في المغرب ممارساتها، اعتمدت على النقاط التالية: عودة الوعي؛ إصلاحات المستبدّ العادل؛ ضرورات التّنمية؛ الوعد بالانتقال الديمقراطي.

- عودة الوعي: في البداية، مثّلت المصالحة خلال فترة حكم الملك الحسن الثاني لحظة عودة الوعي لدى الحاكم المستبد، الذي يعترف بأنه مارس العنف، لكنّه يرى أن له الحق كملك في أن يرتكبه؛ إذ هو داخل في نطاق مجاله المحفوظ، وهو «حديقته السرية». إلّا أن الملك لم يعدّ تلك الممارسات العنيفة أخطاءَ ارتكبها هو، بقدر ما عدّها إجراءات كانت تمليها ضرورات السياسة في مواجهة المخاطر التي تهدِّد الوطن والنظام والاستقرار. والمسؤول عنها ليس

شــخص الملك نفســه، بل المحيطون به الذين كانوا محلّ ثقة لم يكونوا أهلًا لها. هذا هو الخطأ السياسي الذي يعترف به الملك، لكنّه يطرحه باعتباره نتيجة لاختياره اقتسام السلطة مع معاونيه، ولتردّده في معاقبتهم بحزم عوض التسامح معهم، أي إن الخطأ السّياسي الذي يعترف الحســن الثاني بارتكابه كان متمثّلًا في تسامحه وضعف نزعة احتكار السلطة لديه(10).

- **إصلاحات المستبد العادل:** ارتبطت المصالحة برزنامة الإصلاحات التي قادها ملك جديد ذو تصوّرات جديدة لكيفية تدبير الملْك. وكانت الوسيلة التي وقع بواســطتها تأصيل العدالة الانتقالية في المغرب هي وضع تجربة الهيئة في إطار الإصلاحات السياسية التي شــرع المغرب في بلورتها منذ وصول الملك محمد السّــادس إلى الحكم، وهي الإصلاحات التي عُنيت خصوصًا بالحقوق اللغوية والثقافية وحقوق المرأة.

- **ضرورات التنمية:** تهدف معالجة الماضي العنيف إلى تحقيق الشــروط السياســية الملائمة للتنمية الاقتصادية، عن طريق التصالــح مع الماضي. وقد عُدّت الانتهاكات سببًا من أسباب غياب التعبئة المجتمعية للمشاركة السياسية، ونُظر إليها باعتبار أنها كانت تشيع أجواء التوتّر تجاه الدولة وتدعو إلى الخوف منها، وهي كلّها عوامل غير مساعِدة على توفير مناخ التنمية الاقتصادية.

- **الوعد بالانتقال الديمقراطي:** عُدّت التجربة غير منحصرة في المصالحة مع الماضي فحسب، بل ممتدة كي تهيئ لشروط الانتقال الديمقراطي؛ فلقد مثّل المغرب حالة اســتثنائية ضمن تجارب العدالة الانتقالية، لأنه بادر إلى معالجة ماضيه العنيف في ظل النظام السياســي نفســه. فالملك الذي جرت في عهده

---

(10) هذه اســتنتاجات مســتخلصة من دراســة نصــوص خطب الحســن الثاني واســتجواباته الصحافية، من سلســلة انبعاث أمّة. انظر: ذاكرة ملك: الحسن الثاني: أجرى الحوارات إيريك لوران، ط 2 ([جدة]: الشركة الســعودية للأبحاث والنشر، 1993)، ص 91-99؛ والحسن الثاني، ملك المغرب، انبعاث أمة (الرباط: مطبوعات القصر الملكــي، [د. ت.])، ج 17 (1972)، ص 233، 242 و255-256، ج 29 (1984)، ص 83 و279، ج 36 (1991)، ص 5 و174، ج 37 (1992)، ص 8، 69 و218، وج 38 (1993)، ص 205 - 210.

تجربة معالجة الماضي العنيف، هو وارث المُلك من سلفه، أي من والده الذي وقعت في عهده الانتهاكات. وعلى الرغم من الإصلاحات الليبرالية التي تبنّاها الملك الجديد في مجالات المرأة والمسألة الأمازيغية والليبرالية السياسية، فإن دعائم النظام السياسي لم تعرف أي تغيير مؤسّساتي. ومع ذلك، فإن تجربة «هيئة الإنصاف والمصالحة» قُدِّمت على أنها تهيئ للانتقال الديمقراطي.

لم تكن عملية المصالحة - بما هي علامة تحوّل في النظام السلطوي الذي يسعى إلى التحديث السياسي والاقتصادي - كافية لتعبئة عناصر اليسار ودفعهم إلى الانخراط فيها، حتّى عندما تصل تلك المصالحة إلى مستوى إطلاق المعتقَلين وتطبيق معايير العدالة التعويضية؛ إذ كانت تتطلّب في الوقت نفسه إعطاءها بُعدًا إصلاحيًا أوسع، يتمثّل في الوعد بتحقيق تغييرات مؤسساتية. وقد عكس محتوى هذه التغييرات وتوقيتها البراغماتية السياسية التي طبعت فصائل واسعة من اليسار، بما فيها اليسار الراديكالي. كانت معالم هذه البراغماتية تتمثّل أولًا في اعتراف اليسار بضعفه وعدم تمكّنه من أن يكون قوّة قادرة على التعبئة المجتمعية الواسعة، وتتمثّل ثانيًا في الاقتناع بصلابة ترسّخ الملَكية كمؤسّسة وثقافة في البيئة المغربية، وتتمثّل ثالثًا في تبنّي خيار التّغيير، في ظلّ توازن القوّة القائم على الدِّفاع المتدرِّج عن مبادئ حقوق الإنسان بما هو إطار غير راديكالي، ولكنّه ممكن لتحقيق التّعايش والمصالحة بين اليسار والملكية، بل وتحقيق التّحالف بينهما في مواجهة تحدِّيات فترة المدّ الأصولي.

خامسًا: الجدل السياسي والنظري بشأن المصالحة

ارتكز الدِّفاع عن مقاربة المصالحة على البراغماتية السياسية في معالجة مخلَّفات الماضي، وعلى الوعد بتحقيق انتقال ديمقراطي في المستقبل، وتهيئة شروط تحقّقه التدرّجي. وفي مقابل ذلك، أثار معارضو المقاربة المغربية للإصلاح انتقادات تلتقي في عدد من نقاطها مع الانتقادات التي تُوجَّه إلى المصالحة على المستوى العالمي، كما أثاروا انتقادات أخرى لا تهمّ إلّا الحالة المغربية بشكل خاص. وظهرت تلك الانتقادات في شكل مقالات صحافية

وكتابات أكاديمية وبلاغات وتقارير لمنظّمات حقوقية مغربية ودولية. وطرحت فكرة أن المصالحة والعدالة التعويضية تتعارضـــان مع مبادئ العدالة الليبرالية، وتهدفان أساسًا إلى شرعنة الاستبداد لا إلى تهيئة الانتقال الديمقراطي، وأنّهما تعكسان تصوّرات مثالية متعارضة مع الفكرة الجوهرية للسياسة[11].

رأى المنتقدون في تغييب المتَّهمين بممارســة عنف الدولة عن المساهمة في النقاش العمومي بشــأن ماضي المغرب الأليم، وحمايتهم من المحاكمة أو المحاســبة الأخلاقية العلنية، إفلاتًا للجلّادين من العقاب. كما رأوا في غياب المحاكمات تعارضًا مع مبادئ العدالة الليبرالية التي لا يمكن أن تبرَّر بحسابات البراغماتية السياســية. ثمّ إن العدالــة التعويضية لا يمكنهــا أن تُقبل بديلًا من العدالة الجزائية، التي هي وحدها الوسيلة المشروعة لضمان تحقيق مبدأ العدل، وحصول اقتناع كبير لــدى الضحايا بتحقّقه. إن الجــزاء - لا المصالحة - هو الركن المركزي للعدل في مفهومه الليبرالي. وبدائله ليست إلّا وسائل مرفوضة من الناحيتين القانونية والأخلاقية. ولا تتعــدّى نتائج المصالحة في نهاية الأمر تبرير اللّاعدل الذي لا يمكن تبنّيه انطلاقًا من حســابات البراغماتية السياســية غير المقنعة البتة؛ ذلــك بأن ليس ثمة دلائل مقنعة على أن تقديم المســؤولين إلى المحاكمات يمثّل خطرًا فعليًا على اســتقرار النِّظام السياسي وضمان مسار الإصلاحات، وأنهم لا يشــكلون بحقّ معارضة متمتِّعة بقدرة كافية على وقف مسار المحاكمات أو تغيير النظام القائم.

إذا كان هذا الشقّ الأول من انتقادات المصالحة في صيغتها المغربية يتردّد بشكل واسع في الكتابات المعارضة للمصالحة وللعدالة الانتقالية على الصعيد العالمي، فإن الشقّ الثاني يُبرز لنا الخصائص المميزة للحالة المغربية.

لا تتوقّف هذه الانتقادات على الكيفية التي مورست بها العدالة التعويضية

---

(11) «Morocco's Truth Commission: Honoring Past Victims during an Uncertain Present,» *Human Rights Watch*, vol. 17, no. 11 (November 2005), and Patricia J. Campbell, «Morocco in Transition: Overcoming the Democratic and Human Rights Legacy of King Hassan II,» *African Studies Quarterly*, vol. 7, no. 1 (Spring 2011).

وتقنيات إجرائها، بل تركّز كذلك على إفراغها من بُعدها الحقوقي. وتقرأها على اعتبار أنها أيديولوجيا تُخفي حقيقة الاستمرار الفعلي لنظام سلطوي لا يتغير، وأنها مكوّن لسياسات تقدَّم في الظاهر كإصلاحات، بينما هي ليست في الواقع العميق غير خدع سياسية تسعى إلى تجميل الاستبداد. ورأت هذه الانتقادات أن فصائل المعارضين السابقين التي انخرطت في عملية المصالحة ليست إلّا ضحايا الخدع السياسية التي يتقنها نظام سياسي تقليدي يراكم قرونًا من التجارب في هذا المجال ويوظّفها في احتواء معارضيه. بل إنها ذهبت في بعض هذه الكتابات إلى التشكيك في نزاهة المساهمين في تلك التجربة، بالنّظر إلى ما حصلوا عليه من منافع مادية ثمنًا لتبنّيهم خيار المصالحة الخادعة[12].

وما أعطى هذا النوع من الانتقادات صدى أكبر في المغرب، مقارنةً بما حصل في دول أخرى، هو أن المصالحة مع الماضي الأليم حدثت بشكل استثنائي في المغرب، في غياب تغييرات موازيةٍ مهمة على مستوى المؤسسات والنخب السياسية الحاكمة.

لا شك في أن الكتابات المتأثّرة بمقاربات «المصطنع والاصطناع»[13]، توفّر إمكانات نظرية مغرية لإغناء قراءة الظاهرة السياسية. لكنّها تسمح - في الوقت نفسه - بحرّية مطلقة للمحلّل في أن يؤوّل الحوادث في غياب أدوات المراقبة المنهجية والتّمحيص في قيمة التّوثيق. وتضعف القيمة التنظيرية لهذه النصوص، عندما تغلب عليها أولوية تصفية الحسابات السياسية على هاجس تعميق فهم خدع السياسة.

عندما نُخرج الجدل في هذه القضايا من نطاق المواجهة الأيديولوجية بين فاعلين متنافسين، تتمثّل أولوياتهم كلها في تحقيق أهداف سياسية، فإنّنا

(12) انظر مراجعة لمقارنة هذا العهد: عبد الحي مودن، «التغيير السياسي في المغرب بين أطروحتي الإصلاح والتمويه،» وجهة نظر (المغرب)، العدد 31 (2007)، <http://www.ribatalkoutoub.ma/index.php?option=com_content&view=article&id=25:lautrefacedepolituquemaroc&catid=50:lecture&Itemid=18>.

(13) جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله؛ مراجعة سعود المولى (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2008).

نبقى أمام سـؤالين مركزيْن: هل تمكّنت المصالحة التي تنبني على البراغماتية السياسـية من تحقيـق إنجازات غيـر متعارضة مـع فكرة العدالـة بمفهومها الليبرالي؟ وإذا لم تقدِّم العدالـة العقابية - باعتبارها أحد المقوِّمات الرئيسـة للعدالة الليبرالية - نماذج مقنعة ميدانيًا حتى الآن في التعامل مع عنف الدولة، فما هي آفاق تحقّقها مستقبلًا في صيغتها القائمة الحالية؟

لقد تمكّنـت المصالحة من تحقيق إنجازات لا يمكـن إنكارها، أكان في المغرب أم على الصعيد العالمي. وتتطلّب قيمة هـذه الإنجازات التركيز على كلّ حالة على حدة. ويرتبط بعض أبعاد هذه المصالحة بما حقّقه بالنسـبة إلى الضحايا كأفراد، أكان على المسـتوى المادّي أو على المستوى المعنوي. كما ترتبط أبعادها الأخرى بانعكاسـها على المسـتوى الوطني الأشـمل، بما هي تحقيق لشـروط الانتقال الديمقراطي السِّـلمي، أو تهيئة لأحوال التعايش بين طوائف إثنية أو سياسية بعد فترات الحروب الأهلية الدموية. وبالنسبة إلى حالة المغرب، لا يُعدّ ما حقّقته العدالة الانتقالية من إنجازات بالنسـبة إلى الضحايا كأفراد على المسـتويين المادّي والمعنوي، محلّ خلافات جذرية، وذلك على الرغم من أن أهمّ الانتقادات في هذا المجال تهمّ حجم التعويضات الممنوحة للضحايا، وعدد الذين يستحقّون تعويضات مماثلة، ونوعية الخدمات التي توفَّر ضمن جبر الضّرر المعنـوي، وهي كلّها انتقادات لا تمسّ مقاربة المصالحة في جوهرها، بما هي تقويم سياسي للعملية.

وتزداد إنجازات العدالة الانتقالية أهمية في مجال مساءلة جرائم الدّولة؛ إذ تبقى مبادئ العدالة الليبرالية غايات مثالية لم يتحقّق منها عمليًا إلّا حالات محدودة جدًّا؛ فمقابل ما يناهز سـبعين مليونًا من ضحايا جرائم الدولة[14]، لم يحاكَم من رؤسـاء الدول المتَّهمين بارتكاب تلك الجرائم ولم تنفَّذ في حقّهم الأحـكام الجزائية، إلّا 17 رئيسًـا فقط[15]. ولا يبدو أن هذا الواقع سـيعرف

(14) Robert Meister, *After Evil: A Politics of Human Rights*, Columbia Studies in Political Thought/Political History (New York: Columbia University Press, 2011), p. 318.

(15) Ellen L. Lutz and Caitlin Reiger, eds., *Prosecuting Heads of State* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009), pp. 12-14.

تغييرًا يُذكر في ظل السياقات السياسية الحالية أو المتوقَّعة في أفق قريب.

غير أن المسألة التي يصعب الجزم بشأنها تتعلّق بمدى مساهمة هذه المصالحة في إفشال تطوّر محتمَل مستقبلًا نحو تطبيق العدالة العقابية؛ بالنّظر إلى أنها ساهمت في إفلات الجلّادين من العقاب، بإسراعها إلى المصالحة بين الضحايا ودولتهم الظالمة. ومع أنه كان من الصّعب تقدير عدد الجلّادين الذين كان من المحتمَل معاقبتهم لولا تجربة العدالة التعويضية، فإن هذه التجارب لم تمنع - في بعض الحالات - من اللّجوء إلى العدالة العقابية عندما توافرت شروطها السياسية؛ ففي حالات الأرجنتين مثلًا، قُدِّم إلى المحاكمة متَّهمون بارتكاب جرائم الدولة، وذلك بعد أعوام من تطبيق تجربة المصالحة، ونُفِّذت في حقِّهم الأحكام.

تؤكِّد هذه الحالات، على قلّتها، عدم وجود تعارض- على مستوى الممارسة - بين العدالتين التعويضية والجنائية. وعلى المستوى النظري، لا يبدو التعارض بين المقاربتيْن للعدالة من دون مخرج؛ إذ توفِّر المقاربة التي يطرحها أمارتيا سِن لمفهوم العدالة مرجعًا نظريًا في غاية الأهمية بالنسبة إلى هذا الموضوع. وهو يقترح تجاوز الأطروحات السائدة بشأن العدالة، تلك التي تعتمد على منظور فلاسفة الأنوار، وممثِّلهم في العصر الراهن هو الفيلسوف جون رولز. فقد بقيت - بحسب سِن - مثالية متعارضةً مع الواقع المعيش.

إن الأولوية في تعريف العدالة وتقويمها ترتبط بتقويم المنجزات الاجتماعية التي تتحقّق فعلًا، بدلًا من الاقتصار على تصوّر المؤسّسات وعلى التّرتيبات غير الممكنة التحقّق على أرض الواقع؛ تلك التي تسعى إلى ضمان العدالة الكاملة والمطلَقة على المستوى النظري. إن العدالة، بحسب سِن، ليست مرتَّبة كاملة مجرّدة يجب أن نطمح إلى تحقّقها في عالم غير تاريخي كما يقدِّمها رولز، ولكنّها سلسلة من الممارسات ومن الإصلاحات غير الكاملة، التي نقوم بها في واقع موجود في الحاضر. وتوفِّر مقاربة سِن مدخلًا جديدًا لإعادة النظر في علاقة العدالة الانتقالية بفكرة العدالة الليبرالية، وذلك انطلاقًا من صُلب فلسفة

الحق الأنواريـــة[16]. ومن هذه الزاوية، لا يصبح تقويـــم قضايا المصالحة وجبر الضّرر الفردي والجماعي وجلســـات الاســـتماع إلى الضحايا، إجراءات تنطلق من مـــدى التطابق مع فكرة العدالة المثالية، بل يصيـــر دورها متمثّلًا في تقليص الظّلم على المســـتوى الميداني اعتمادًا على ما أُنجز عمليًا. ولا تكمن أهمية ما أنجزته العدالة الانتقالية من هذا المنظور في ما تَعِد بتحقيقه مستقبلًا، خصوصًا أنّها تسعى إلى أن تحقّق العدالة الكاملة دونما تمكّنٍ من ذلك، بل هي تتمثّل في مساهمة ما تطبّقه عمليًا على أرض الواقع في التّقليص الفعلي للظّلم.

ولقد وُجِّـــه الصّنف الأخير من انتقـــادات المصالحة مـــن منطلق النظرية السياسية؛ ففي وقت كانت تتبلور فيه فكرة المصالحة، هناك من عدّها متناقضة مع جوهر السياســـة نفســـها، وقـــدّر أنّها غير ممكنـــة التّحقّق على المســـتوى السياســـي، وأنها تبقى فكرة مثالية. وفيما تســـعى المصالحة إلى الشّـــفاء وبثّ التّناغم والإجماع والتوحّد، تتّجه السياسة نحو الخلاف والصّراع والتعدّد[17].

إن السياســـة تنبني فعلًا على التنافر بين أطراف غير متّفقة، وهوما يســـمّيه كارل شـــميت (C. Schmitt) «التّنافر بين العدو والصديق». ومن هذا المنظور، لا يمكن تصوّر وحدة سياسية في غياب هذا التنافر[18]. بيد أن الانتقاد الذي يوجَّه إلى المصالحة على اعتبار أنها متنافية مع السياســـة، ينطلـــق من أن المصالحة تعني نهاية التنافر تمامًا. وهي قراءة غير دقيقـــة؛ تتبنّى تصوّرًا مثاليًا للمصالحة، ولا تنتبه إلى الكيفية التي تُمارس بها علـــى أرض الواقع. إن المصالحة عندما تُقدَّم على أنها تشـــكّل نهاية التنافر السياســـي، لا تكون إلّا أيديولوجيا لتسويق المصالحة. غيـــر أن التّنافر لا ينتهي خلال عملية المصالحة؛ إنّه يســـتمر، لكنّه يتّخذ أشكالًا وأساليب جديدة، ويعتمد على تحالفات جديدة.

---

(16) Amartya Sen, *The Idea of Justice* (London: Allen Lane, 2009).

(17) Andrew Schaap, *Political Reconciliation*, Routledge Innovations in Political Theory; 15 (London; New York: Routledge, 2005), p. 8.

(18) Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Translation, Introduction, and Notes by George Schwab; with Leo Strauss's Notes on Schmitt's Essay; Translated by J. Harvey Lomax; Foreword by Tracy B. Strong (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

يمكن لهــذا التّأويل أن يشــكِّل أيضًا قراءة نقدية لأطروحة شــميت التي لا تعترف بأن الأطراف المتجابهة سياسـيًا يمكنهــا أن تدافع عن مصالحها من منطلق أيديولوجيــات التعاون والتضامن والسِّــلم، بالقدر نفســه الذي تنطلق فيه مــن مفاهيم الصراع والعــداء والمواجهة؛ ذلك أن هــذه التّوظيفات ترتبط بالسياقات التاريخية والسياســية والفكرية التي تتبلور فيها، أكثر من أن تلتصق بمفهوم للسياسة قارٍّ ودائم ومتأصِّل.

سادسًا: المصالحة وتفكيك العنف السياسي

توفِّر الحالات التي مورســت فيها تجارب الحقيقــة والمصالحة منذ بداية الثمانينيات، مواد غنية لفهم الأنظمة السلطوية بصورة أعمق، وللدّور الذي كان للعنف في استمرارها ثمّ في التحولات التي شهِدتها. ولقد مثّلت عمليات توثيق الانتهاكات التي مورست، وعُرضت على العموم - من خلال جلسات الاستماع في بعض الدول، أو من خلال نشر التقارير النهائية التي وثّقت الانتهاكات، أو من خلال الدِّراسات التي رافقت هذه التجارب - موادّ غير مسبوقة لتجاوز حواجز التحريم والمنع والتوجّس التي طبعت البحث في مسألة عنف السلطويات.

لقد ظل التصوّر السائد بشأن الســلطوية يَنظُر بطريقة معلنة أو ضمنية إلى عنف الدولة - في شــكله المادي المرئي، أو في أشــكاله البنيويــة والرّمزية - باعتباره يمثِّل الدّعامة المركزية لهذا النوع من الأنظمة. ونظرًا إلى أن العنف يُعدُّ الأداة التي تعوِّض عن غياب الإرادة المجتمعية، فإن تعرية حقيقته وبسط تفاصيله على العموم لا يمكن إلّا أن يزعزعا أركان السلطوية القائمة ويدعوا إلى سقوطها. لقد كانت السرية هي الطابع السائد في ممارسة عنف الدولة، والرقابة هي الأداة التي تســعى إلى منع تداول موضوع عنف الدولة في الفضاءات العمومية. ولم تقع تعرية تفاصيل عنف السلطويات إلّا بعد سقوطها، أو في مراحل متقدّمة من تحوّلها. غير أن بســط عنف الدولة من دون حدوث تغييــرات في طبيعة النظام السياســي (وهو الخاصية المتميزة للتّجربة المغربية في المصالحة)، يوفِّر حالة نادرة لتوثيق حجم العنف في السلطويات، وللكيفية التي تتمكّن بها السلطويات من نبذ العنف على المســتوى النّظري. وتســمح الكيفية التي جرت بها عملية

اعتراف النظام بممارساته العنفية، بتحديد ما يعدّه النِّظام مصادر قوّته البديلة من العنف. كما أنه يوفِّر مناسبة للتساؤل عن آفاق ترسّخ سلطوية من دون عنف، أو لاعتبار المفهومين متعارضين على المستويين النّظري والعملي.

لقد سمحت تجربة المصالحة بتوثيق غير مسبوق في دقّته للعنف الذي مارسته الدولة تجاه مواطنيها، منذ الاستقلال وطوال أربعة عقود ونصف عقد من الزمن. ويوفِّر الأرشيف العمومي للهيئة - فضلًا عن التقرير الختامي - تسجيلات جلسات الاستماع العمومية، وتقارير ولوائح مازالت تُنشر منذ انتهاء فترة الهيئة من جانب المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان الذي تكفّل بالإشراف على تنفيذ توصيات الهيئة. إضافة إلى ذلك، توفّرت لنا نصوص غنية تتعلق بالاعتقال وأوضاعه وسياقاته. وقد كانت في قيد التداول بشكل سرّي ومحدود، لكنّ التوسّع التدريجي لحرية التعبير ومناخ المصالحة حولها قد سمح ببروز نوع أدبي واسع الانتشار يُعرف بكتابات الاعتقال، وهو يُدرج اليوم في القنوات الإعلامية وفي البرامج التّعليمية. كما أن تقارير الجمعيات الحقوقية المغربية والدّولية ومنشوراتها ومختلف أشكال نشاطها، تساهم هي بدورها في إغناء المعطيات المتعلقة بهذا الموضوع الذي لم تبق مناقشته مقتصرة على الفضاء الخاص المراقَب والمحاصَر.

تشير المعطيات الكمّية إلى أن عنف الدولة في المغرب مورِس طوال فترة الاستقلال، وأنه ارتبط بحوادث تاريخية وسياسية مختلفة، وأنه مسّ في فترات متباينة كلًّا من المناطق القروية والحضرية، وأن ضحاياه متنوِّعون من حيث انتماءاتهم السياسية ما بين وطنيين ويساريين وراديكاليين وعسكريين ومدنيين وأفراد لا انتماء حزبي لهم، وصحراويين وإسلاميين. وهم يضمّون رجالًا ونساءً من أعمار متباينة. ولقد تباينت أنواع العنف المرتكب ضدّهم ما بين الاحتجاز القسري، والتعذيب، والاغتيال. ونشرت تقارير الهيئة قائمة كاملة بالضحايا، ومعطيات عن أنواع الانتهاكات التي تعرّضوا لها. كما أن مسلسل المصالحة شمل تقديم تعويضات مالية لما يناهز عشرة آلاف من الضحايا وذويهم، والشّروع في برامج لحفظ الذّاكرة وجبر الضّرر المعنوي. وقد تأسّس

في مناطق مختلفة من المغرب، في شـكل مراكز ومؤسَّسات ثقافية واجتماعية تهدف إلى ردّ الاعتبار إلى الضحايا وذاكرتهم[19].

يُعدّ هذا الاعتراف العلني بالجرائم التي ارتكبتها الدولة غير مسـبوقٍ في تاريخ السـلطويات. وقد ارتبط في الحالات التي شهدت مثيله بحدوث تحوّل سياسـي، وُظِّفت فيـه المعطيات عن العنـف لإدانة النظام السـابق من جهة، ولتبرير النظام الجديد وترسيخ شرعيته من جهة أخرى. لكنّه لم يهدف في حالة المغرب إلى إزالة المشـروعية عن النظام الذي جرت فـي عهده الانتهاكات، والذي تستمر ركائزه في عهد الملك الذي تزعّم مسلسل المصالحة؛ ذاك الذي يسـتمد مشـروعيته من انتمائه إلى مؤسسات العهد السـابق وثقافته وتاريخه. إضافةً إلى ذلك، لم يقدّم الملـك الجديد عهْدَه باعتباره قطيعة مع الماضي، بل ظل يركِّز على أنه استمرارية مع نظام متجذِّر في التاريخ. إن الاعتراف بالماضي الأليم إذن، لم يعن التنكّر لمؤسّسات الماضي وتقاليده وزعاماته.

في الوقت نفسـه، كانـت ضرورة المصالحـة متعارضة مـع تبرير عنف الدولة بأنه سـلوك مشـروع أملته ضرورة حماية قضية نبيلة، كالوحدة الوطنية أو الاسـتقرار السياسـي. كما أنها كانت تناوئ فكرة أن عنف الدولة كان ردّة فعل على سـلوك عنيف وعدواني من جانب المعارضة. لقد اقتصر مسلسـل المصالحة على تحمّل الدولة مسـؤوليتها عمّا ما جـرى، وخلا من إلقاء اللّوم على أطراف معارضة وطنية أو أجنبية. إلّا أن هذه المسؤولية لم تصل إلى درجة تقديم المسؤولين عن الجرائم للمساءلة للعمومية أو للمحاكمة. وفي المقابل، لم يصدر في حقّ أولئك عفوٌ يحميهم من الملاحقة مستقبلًا.

تميّز هذا التصـوّر المركَّب لماضي عنف الدولة فـي المغرب من تجارب المصالحة في دول أخرى، لم تر العنف عائدًا فقط إلى ممارسات الدولة بل إلى

(19) المملكـة المغربيـة، هيئـة الإنصـاف والمصالحـة، لجنة وطنيـة للحقيقـة والإنصاف والمصالحة، التقرير الختامي، 6 ج في 1 مج (الرباط: المجلس الاستشاري لحقوق الانسان، 2007)، ج 3: إنصاف الضحايا وجبر الأضرار؛ والمملكة المغربية، المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، «التقرير الرئيسي لمتابعة تفعيل وصيات هيئة الإنصاف والمصالحة» (الرباط، كانون الأول/ ديسمبر 2009).

ردّة فعل على عنف المعارضة (مثل حالة البيرو). وقد قُدِّم عدد من الجلادين إلى المحاكمة في بعض الحالات مثل الأرجنتين، كما صدر في حقِّهم العفو مثلما حصل في جنوب أفريقيا، أو صدرت قوانين تحميهم من المتابعة القضائية كما في تشيلي. وتعكس هذه المتابعات المتباينة في تجارب المصالحة عبر العالم خصوصيات السياقات التي تبلورت فيها، كما أنها تُعدّ مداخل لفهم الأسباب التي تؤدّي بالنِّظام السياسي السلطوي إلى ممارسة العنف. وتكمن أهمية هذا الموضوع في أنها تساعد على تحديد مدى قدرة النظام السلطوي على التحوّل إلى نظام آخر، ديمقراطي أو سلطوي غير عنيف. كما تكمن أيضًا في إبراز التغييرات المؤسساتية والقانونية التي تطلّبتها عملية الانتقال هذه، ومراحل تطبيق هذه التغييرات وتفعيلها. إنّها تُظهر أخيرًا الاستمرارية التي تطبع بعض مقوّمات النِظام السابق، تلك التي تقع المحافظة عليها في تجارب المصالحة. ويجب الإشارة إلى أن هذه التحوّلات لم تعرف مسارات أحادية الاتجاه، بل شهدت تقلّبات في الخيارات والممارسات التي اتّبعتها؛ ففي جنوب أفريقيا مثلًا، اشتُرط على الجلادين لكي يحصلوا على عفو، الاعتراف العلني والمفصَّل بكلّ الانتهاكات التي ارتكبوها. بيد أن هذا الشرط لم يطبَّق عمليًا؛ إذ لم تجرِ حتى الساعة متابعة المتَّهمين الذين امتنعوا عن تقديم اعترافاتهم[20]. وشهدت الأرجنتين قرارات متعارضة بشأن الجلادين الذين حصلوا على الحصانة؛ فقد قُدِّم بعضهم إلى المحاكمة، وصدر العفو بشأنهم لاحقًا، ثمّ قُدِّموا بعدها للمحاكمة ثانية، وصدرت في حقِّهم أحكام يقضون بموجبها اليوم عقوبة السجن.

تُبرِز حالة المغرب - المختلفة عن باقي تجارب المصالحة في العالم - قدرة النظام القائم على معالجة ماضيه العنيف، مع الحفاظ على مقوِّماته الموروثة؛ ذلك أنه هو نفسه الذي يحتضن مسلسل المصالحة مع ضحايا ماضيه. وعلى الرغم من أن العملية رافقها الحديث عن الانتقال الديمقراطي، فإن ذلك الانتقال كان يقدَّم على أنّه وعد سيجري تحقيقه في المستقبل، وعلى

(20) Ole Bubenzer, *Post-TRC Prosecutions in South Africa: Accountability for Political Crimes after the Truth and Reconciliation Commission's Amnesty Process* (Leiden; Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2009), p. 231.

أن عملية المصالحة هي التي تهيئ شروطه. ولقد جرت مراحل المصالحة كلها في ظل المؤسسات والقوانين والطقوس القائمة.

وفي هذا السياق، ظهر عنف الدولة سلوكًا غير مشروع، انطلاقًا من معايير القوانين الدولية التي تحمي حقوق الإنسان. وقد اعتمدت الهيئة على نصوص القانـــون الدولي المُتاحـــة في تعريف الانتهـــاكات وتصنيفاتهـــا. وجرى إبعاد مرجعيات محلّية أو تراثية بشـــكل كلّي، وكان غرض تداولها في الســـابق تبرير تلك الانتهاكات عندما كان يجـــري الاعتراف بالحوادث التي ارتبطت بها. وقد وضع هذا الخيار السلطوية المغربية أمام تحدّي مدى تعارضها مبدئيًا مع شروط المشـــروعية القانونية على المستوى الدّولي. وعكســـت هذه المبادرة شجاعة وثقة بالنّفس غير مسبوقتين لنظام سلطوي. وأجرت هذا الامتحان العسيرَ لجنةٌ وطنيةٌ غير مرتبطة بـأي مؤسَّسة دَولية، على عكس ما كان عليه الأمر في كلٍّ من إلســـلفادور وغواتيمالا مثلًا. وإذا كان تدويل المسلسل سيمنح التّجربة صدقية أكبر، وربّما كان ســـيغير مســـارها كلّيةً، فإنّ الحرص على أن تكون المصالحة نابعة من مؤسّســـات وخبرات وطنية كان يعكس تشـــبّث النظام بمساءلة نفسه انطلاقًا من سيادته ومن قدراته المؤسّساتية الذاتية.

لم تســـع عملية المصالحة في المغرب إلى تبرير عنف الدولة باعتباره ردّة فعل على عنف المعارضة. وجرى التخلّي عن النعـــوت التي كان المعارضون في السابق يوصفون بها، باعتبارهم مجرمين وعملاء للخارج ومغرَّرًا بهم. كما جرى تجنّب التصنيفات السياسية التي كانوا يوضَعون فيها، من قبيل الشّيوعيين والملحدين والانفصاليين والمتطرِّفين الإســـلاميين، وهي كلّها تصنيفات كانت تسعى إلى تجريمهم، وإلى اعتبارهم عناصر غريبة عن مقوِّمات الجماعة الوطنية الموحَّدة والمنســـجمة. وعوض ذلك، جـــرى تبنّي مفهـــوم «ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان». ومنع هذا النعت المحايد الدولة سياسيًا من وضع ممارساتها العنيفة في أي ســـياق تاريخي. كان هذا الخيار يدعِّم موقف إبراز لا مشروعية الممارسات العنيفة للدولة على المستوى القانوني، خاصة أن جلّها وقع بشكل سرّي أو في غياب احترام القوانين ومعايير المحاكمات العادلة. غير أنه كان في

الوقت نفسه يُفرِغ تلك الممارسات من محتواها السياسي. وإذا كانت الدولة قد ارتكبت انتهاكات قانونية تجاه ضحايا أبرياء من التُّهم التي كانت موجَّهة إليهم، فما الذي دعاها إلى أن تفعل ذلك؟ ثمّ - وهذا هو البعد الأكثر أهمية في هذا الموضوع - ما الذي يجعل مشروعيتها قائمة حتى اليوم، على الرغم ممّا ارتكبته في الماضي ومن أنها لم تعرف تحوّلات مؤسّساتية؟

إذا كانت الدولة قد قبلت بأن تتجنّب سياق أفعالها السياسي، فإن الضحايا اختاروا أن يقدّموا قراءات متباينة لما تعرّضوا له. ولقد ركّز صنف أول من هذه القراءات على اعتبار أن عنف الدولة هو سلوك عشوائي مسّ أفرادًا لم تكن لهم أفكار معارضة للدولة، ولم يكونوا منتمين إلى أي تيار سياسي. وهناك صنف ثان من القراءات التي اعترفت بمواقفها المعارضة للدولة، لكنّها لم تر الدولة كتلةً منسجمة، بل قدّمتها على أنها مؤسَّسة؛ تتكوّن من ملكية ذات مشروعية سياسية موروثة تقوّتْ بفضل دورها الوطني في مواجهة الاستعمار، ومن محيط ملكي يفتقر إلى المشروعية لاحتفاظه بروابطه مع الدولة المستعمرة الأمّ، ولسعيه إلى الاستمرار في الدفاع عن المصالح الاستعمارية. وفي الوقت نفسه، لم تعتبر هذه القراءة الضحية غير مسيَّس، بل اعتبرته مناضلًا يدافع عن مشروع سياسي هو امتداد لأفكار الحركة الوطنية المتحالفة مع القصر في سعيها إلى تحقيق الاستقلال منذ نشوئها[21]. ولم تكن المعارضة تستهدف الملكية، بقدر ما كانت ترنو إلى أن تسترجع الملكية دورها الوطني الرائد، وذلك عن طريق التخلّي عن عملاء الاستعمار (الذين كان الجنرال أوفقير ممثّلهم الأبرز)، وإعادة تقوية التحالف مع المناضلين الوطنيين. وما عدَّ هذا الصنف من القراءات تُهَم العنف التي وُجِّهت إلى المناضلين المعارضين غير مؤامرات تهدف إلى الحؤول دون تحالف محتَمَل بين الملكية والحركة الوطنية[22].

---

(21) هيئة الإنصاف والمصالحة، جلسات الاستماع العمومية، تسجيلات في أقراص مدمجة.

(22) إضافة إلى الشهادة التي يقدّمها أحمد بن منصور في جلسات الاستماع العمومية التي تعكس هذا الصّنف من قراءات الضّحايا للسّياقات السّياسية للعنف الذي مورس عليهم، قام بنشر أفكاره في: أحمد بنمنصور، عناقيد من ذكريات العسف وصور من زنازن المحنة (المغرب: المطبعة والورّاقة الوطنية، 2003).

وفي صنف ثالث من القراءات، رُفضت صفة الضحية، وجرى تبنّي المشروع السياسي المعارض الذي لم يلغ خيار اللجوء إلى العنف في مواجهة الدولة. كما اعتُرف في هذه القراءة بأن المواجهة كانت تُعدّ صراعًا سياسيًا بين دولة قائمة وتيار سياسي يسعى إلى التّغيير، مثلما هي الحال بالنسبة إلى أي وضعية سياسية عادية. ولكن على الرغم من أن هذه المواجهة كانت غير متكافئة بحكم أن المعارضة كانت تفتقر إلى عدّتها، فإن الدولة وظّفت أدوات بالغة العنف للقضاء على معارضة ضعيفة في الأصل[23].

مع تباين هذه القراءات لسياقات عنف الدولة وتجنّب الدولة الخوض فيها، فإنّها لم تُضعِف مشروعية الدولة، ولم تلغ إمكانات إصلاحها لنفسها من الداخل على الرّغم من ظلمها. وحتّى تلك المطالب بمحاكمة الجلّادين لم تستهدف إطاحة النظام القائم، بل رأت أن مساءلات من هذا القبيل لن تعمل إلّا على إضفاء المزيد من المشروعية على نظام لا يتردّد في إنجاز إصلاحات شجاعة.

تجنّبت الدولة في المغرب المحاكمات، على غرار ما حدث في جلّ تجارب المصالحة عبر العالم. ولم تلغ تجربة المصالحة في الصيغة المغربية إمكان إجراء المحاكمات مستقبلًا، عن طريق امتناعها من تقديم العفو أو الحماية القانونية في هذا المجال. كما أنها لم تساير قراءات الضحايا لسياقات العنف الذي مورس عليهم. ولم يُربط العنف في تحليل الهيئة بأسباب سياسية، بل عُدّ نتيجةً لخلل في وظائف الإدارات المعنية بتدبير العنف وفي احترام القانون. لقد حدثت الانتهاكات لأن الأجهزة الأمنية كانت مستقلّة عن أي مراقبة، وكانت - تبعًا لذلك - تتمتّع بسلطات مطلقة. وفي الوقت نفسه، أخلّت السلطة القضائية ونُخَبها بواجب حماية المواطنين من تجاوزات الإدارات، وعلى رأسها الأجهزة الأمنية. يضاف إلى ذلك وجود نقص في التربية على الحقوق على مستوى الدولة والمجتمع المحلي معًا.

لقد سمحت هذه المقاربة التّقنية لأسباب عنف الدولة بتقديم اقتراحات

---

(23) أحمد حرزني، جلسات الاستماع العمومية.

عملية قابلة للإنجاز من أجـل وضع حدٍّ لعنف الدولة، في ظـلّ انعدام توافق فكري حول سـياقات العنف السياسـي. وعلى الرغم من طابعهـا التقني، فإن إنجاز الإصلاحات من هـذا المنظور لا يمكنه إلّا أن يمسّ مقوّمات أساسـية للنظام السـلطوي. وهي تهمّ بالخصوص: تدعيم اسـتقلالية السلطة القضائية، وإخضاع الأجهزة الأمنية للمساءلة السياسية والقانونية.

وتسـمح حالة المغـرب بفهم مـدى قدرة السـلطوية علـى أن تعترف بممارسـاتها العنيفة، وبتنفيذ التّوصيات لوضع حدٍّ لها، وبالبحث عن ترسـيخ فكري للإصلاحـات المتبنّاة، مـن دون أن يـؤدّي ذلك إلـى تقويض دعائم السلطوية، ومن دون الحاجة إلى ترسيخ مؤسّسات ديمقراطية بديلة. وتظهر إلى حدّ الآن إشارات متناقضة، لا يسمح التّراكم المحدود للمعطيات على مستوى الممارسة بتقديم أجوبة حاسمة بشـأنها. إن اعتراف الدولة بماضيها العنيف لم يمسّ مشروعية الدولة المستمدّة من تاريخها.

لقد وظّفت السلطويات العسـكرية اللاتينية فكرة أن الانتقال الديمقراطي يعني العودة إلى الفترة الليبرالية السـابقة لظهور الدكتاتوريات، وذلك في سبيل الترسيخ التاريخي لمشـروعية الانتقال الديمقراطي. ومن هذا المنظور، عُدّت هذه الدكتاتوريات عطبًا أصاب مسـار التطوّر السياسـي اللاتيني، الذي يعمل الانتقال الديمقراطي على تصحيحه[24]. وحتّى في تلك الحالات التي اسـتمر فيها الدّفاع عن مزايا السـلطوية وقدرتها على تحقيق النمو الاقتصادي وضمان الاستقرار كما كان الأمر بالنسبة إلى أنصار دكتاتورية بينوشيه في تشيلي، عُدّت تلك محاولات يائسـة من أجل إعادة إحياء خيار سياسـي حُكِم عليه بالفشل. حدث الشّـيء نفسـه في جنوب أفريقيا التي فقد فيها نظام الأبارتيد مشروعيته السياسية على المستويين الوطني والدولي.

أمّا في المغـرب، فقد اختلف الأمـر؛ فإذا كان النظام السياسـي قد تبنّى

---

(24) Greg Grandin, «The Instruction of Great Catastrophe: Truth Commissions, National History, and State Formation in Argentina, Chile, and Guatemala,» *American Historical Review*, vol. 110, no. 1 (February 2005), pp. 46-67.

مبادئ حقوق الإنسان بشكل واضح على المستوى القانوني، فإن ذلك لم يعن التّخلّي عن جــذوره التاريخية وعن أصول مشــروعيته التقليدية التي تعود إلى عهد الأدارسة، ونعني الدولة الإســلامية الأولى التي أُسّست في القرن الثامن، وتجدّدت بظهور الدولة العلوية في منتصف القرن السّــابع عشــر. وفي مقابل تبنّي الماضي الليبرالي الأميركي - اللاتيني بديلًا للســلطوية ووسيلةً لمعالجة الماضي الأليم، ركّزت المصالحة في المغــرب على أن الانتهاكات نتجت من المؤسســات الأمنية والقضائية، المرتبطة بالبيروقراطيــة الحديثة، المدنية منها والعسكرية، أكثر من ارتباطها بالمؤسّســات والثّقافة التّقليدية. كما أن الجنرال أوفقير - السياســي الذي قام بدور مركزي في الدولة، وظلّت تُوجَّه إليه أصابع الاتِّهام على أنه المســؤول الرئيس عن جرائم الماضي - قد نُظِر إليه بعد وفاته (في إثر تخطيطه لمحاولة الانقلاب ضدّ الحســن الثانــي عام 1972) على أنه حالة شاذّة ومتعارضة مع النظام الملكي نفسه ومع تصوّراته وخياراته السياسية، أكثر ممّا نُظر إليه من زاوية أن علاقة عضوية جمعته بالملكية[25].

وقد عُــدّت المواجهة المتوتِّرة بين المؤسســة الملكيــة وفصائل الحركة الوطنية المعارضة (وهــي المواجهة التي بدأت مع مطلع الســتينيات، ودامت زهاء ثلاثة عقود، شــهدت فيها معظم حالات الانتهاكات) فترة استثنائية مؤقّتة انتهت بتعيين حكومة اليوسفي قبيْل نهاية حكم الملك الحسن الثاني، وأعادت المياه إلــى مجاريها بين ملكية ذات مشــروعية تاريخية، وحركــةٍ وطنيةٍ تمثِّل الحداثة السياسية، وقد جمع بينهما النضال ضدّ الاستعمار منذ ثلاثينيات القرن العشــرين[26]. حدث ذلك في ظل النظام السياسي الســلطوي نفسه قبل تجربة المصالحة، واستمرّ خلالها وبعدها.

هيأت هذه القراءات لطبيعة عنف الدولة في المغرب وإجراءات جبر الضّرر لمصلحة ضحاياه، ظروفَ مصالحة سِــلمية بين النظام وماضيه الأليم، من دون

(25) ذاكرة ملك: الحسن الثاني (1993).

(26) عبد الحي مودن، «الحداثة السياســية فــي المغرب،» الثقافة المغربية، العدد 17 (تشــرين الأول/ أكتوبر 2000)، ص 24-35.

أن يتعرّض ذلــك النِّظام لتغييرات بنيوية. بل إن الإصلاحات المؤسســاتية التي التزم النظام بتحقيقها، وخصوصًا في مجال اســتقلالية القضاء ووضع الأجهزة الأمنية تحت مســاءلة المؤسســات السياســية المدنية، مازالت في طور التهيؤ الموعود. وحتّى إذا ما وقع التّنصيص على بعضها بشكل أكثر دقّة في النصوص القانونية[27]، فإن ذلك لن يضمن بالضّرورة تفعيلها الأكمل على أرض الواقع.

يبقى هــذا الموضوع متعلِّقًــا بمدى قدرة الســلطوية علــى أن تطبِّق هذه الإصلاحــات، التي تعني فــي نهاية الأمر تخلّــي النظام السياســي عن اللجوء إلى العنف ضدّ مواطنيه في تدبير الشــأن السياســي. وإذا ما تحقّق ذلك – وهو الأمر الذي نشــهد تطبيقه تدريجيًا، وإن لم يخل ذلك التطبيق من تراجعات بين الفينة والأخرى – فهل ســيكون مكسبًا يقوّي من مشــروعية السلطوية وضمان استمراريتها، أم أنه سيوسِّع إمكانات التعبئة المجتمعية المطالبة بتوسيع مشاركة سياسية فعلية؛ من خلال مؤسَّســات منتَخبة متمتِّعة بسلطات مضمونة في تدبير الشأن السياسي ومستقلّة عن الخيارات الاستراتيجية التي لايزال القصر مصدرها؟

ليس الجواب محســومًا؛ فقد أظهرت الاحتجاجات التي عرفها المغرب في ســياق الربيع العربي، أن النظــام لم يقم بتفعيل توصيــات «هيئة الإنصاف والمصالحة» المتعلِّقة بالإصلاحات المؤسساتية، إلّا تحت ضغط الشارع، وهو الأمر الذي يشير إلى بقاء تصوّرات النظام بشأن المصالحة متعلِّقة بميزان القوى بين الإصلاحيين والمحافظين.

وهنا، لا يمكن الحســم إمبريقيًا فــي الدّور الذي أدتــه تجربة المصالحة لجعل النظام يتجاوز قوّة الرجّة الثورية التــي هزّت المنطقة. لكن لا يمكن في الوقت نفســه إغفال أن التدابير الإصلاحية التي كان النظام المغربي قد دشَّــنها قبل أعوام من اندلاع الربيع العربي (بما فيها فتــح ملفّات الماضي الأليم)، قد وفّرت له الإمكانات والخبرات والقنوات الضرورية للاستجابة لمطالب الشارع بفعالية وســرعة. لكنْ، على الرغم من أن الإصلاحات الســابقة للربيع العربي

(27) الجريدة الرسمية (المغرب)، 30 تموز/ يوليو 2011.

أو اللّاحقة له، لم تؤدِّ في النِّهاية إلى تغيير بنيوي عميق للنظام السلطوي، فإن تقوية فرص الديمقراطية في المغرب مستقبلًا لا تتعلّق فقط بالمطالبة بسنّ قانون يؤسِّس للمشاركة الواسعة في ظلّ تقليص سلطات الملك، بل تتعداها إلى المطالبة بالسّعي الفعلي إلى التّأثير في تدبير الشؤون العامة بحرّية ومن دون خوف من عنف الدولة. وهذه الوضعية هي بلا شك قائمة اليوم في المغرب.

المراجع

1 - العربية

كتب

بنمنصور، أحمد. عناقيد من ذكريات العسف وصور من زنازن المحنة. المغرب: المطبعة والوراقة الوطنية، 2003.

بودريار، جان. **المصطنع والاصطناع**. ترجمة جوزيف عبد الله؛ مراجعة سعود المولى. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2008.

الحسن الثاني، ملك المغرب. **انبعاث أمة**. الرباط: مطبوعات القصر الملكي، [د. ت.].

ذاكرة ملك: الحسن الثاني: أجرى الحوارات إيريك لوران. ط 2. [جدة]: الشركة السعودية للأبحاث والنشر، 1993.

المملكة المغربية، هيئة الإنصاف والمصالحة، لجنة وطنية للحقيقة والإنصاف والمصالحة. **التقرير الختامي**. 6 ج في 1 مج. الرباط: المجلس الاستشاري لحقوق الانسان، 2007. ج 3: **إنصاف الضّحايا وجبر الأضرار**.

دوريات

مودن، عبد الحي. «التغيير السياسـي فـي المغرب بيـن أطروحتي الإصلاح والتمويه.» وجهة نظر (المغرب): العدد 31، 2007.

ـــــــ. «الحداثة السياسـية في المغرب.» الثقافة المغربية: العدد 17، تشرين الأول/ أكتوبر 2000.

وثيقة

المملكة المغربية، المجلس الاستشـاري لحقوق الانسـان. «التقرير الختامي لهيئة الإنصـاف والمصالحة، الكتـاب الثاني: الحقيقة والمسـؤولية عن الانتهاكات» و«الكتاب الثالث: انصاف الضحايا وجبر الاضرار.» الرباط، 2006.

ـــــــ. «التقرير الرئيسـي لمتابعة تفعيل وصيات هيئة الإنصاف والمصالحة.» الرباط، كانون الأوّل/ ديسمبر 2009.

2 - الأجنبية

Books

Brumberg, Daniel and Dina Shehata (eds.). *Conflict, Identity, and Reform in the Muslim World: Challenges for U.S. Engagement*. Washington, DC: U.S. Institute of Peace Press, 2009.

Bubenzer, Ole. *Post-TRC Prosecutions in South Africa: Accountability for Political Crimes after the Truth and Reconciliation Commission's Amnesty Process.* Leiden; Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2009.

Carothers, Thomas and Marina Ottaway (eds.). *Uncharted Journey: Promoting Democracy in the Middle East.* Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2005. (Global Policy Books)

Hayner, Priscilla B. *Unspeakable Truths: Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions.* 2nd ed. New York: Routledge, 2011.

Hazan, Pierre. *Judging War, Judging History: Behind Truth and Reconciliation.* Translated by Sarah Meyer de Stadelhofen. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2010. (Stanford Studies in Human Rights)

Lutz, Ellen L. and Caitlin Reiger (eds.). *Prosecuting Heads of State.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009.

Meister, Robert. *After Evil: A Politics of Human Rights.* New York: Columbia University Press, 2011. (Columbia Studies in Political Thought/Political History)

Rollinde, Marguerite. *Le Mouvement marocain des droits de l'homme: Entre consensus national et engagement citoyen.* Préf. d'Abderrahim Berrada. Paris: Éd. Karthala; Saint-Denis: Institut Maghreb-Europe, 2002. (Hommes et sociétés)

Schaap, Andrew. *Political Reconciliation.* London; New York: Routledge, 2005. (Routledge Innovations in Political Theory; 15)

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political.* Translation, Introduction, and Notes by George Schwab; with Leo Strauss's Notes on Schmitt's Essay; Translated by J. Harvey Lomax; Foreword by Tracy B. Strong. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Sen, Amartya. *The Idea of Justice.* London: Allen Lane, 2009.

Periodicals

Arthur, Paige. «How «Transitions» Reshaped Human Rights: A Conceptual History of Transitional Justice.» *Human Rights Quarterly*: vol. 31, no. 2, May 2009.

Campbell, Patricia J. «Morocco in Transition: Overcoming the Democratic and Human Rights Legacy of King Hassan II.» *African Studies Quarterly*: vol. 7, no. 1, Spring 2003.

Grandin, Greg. «The Instruction of Great Catastrophe: Truth Commissions, National History, and State Formation in Argentina, Chile, and Guatemala.» *American Historical Review*: vol. 110, no. 1, February 2005.

Langlois, Anthony J. «Human Rights without Democracy? A Critique of the Separationist Thesis.» *Human Rights Quarterly*: vol. 25, no. 4, November 2003.

«Morocco's Truth Commission: Honoring Past Victims during an Uncertain Present.» *Human Rights Watch*: vol. 17, no. 11, November 2005.

Document

Heydemann, Steven. «Upgrading Authoritarianism in the Arab World» (Analysis Paper; no. 13, The Saban Center for Middle East Policy at the Brookings Institution, October 2007).

الفصل الحادي عشر

العدالة في عيون السجناء:
بحث في التمثّلات الاجتماعية
من داخل السجون التونسية

محسن بوعزيزي

مقدّمــة

لا شيء يعوّض سحر الخارجين على القانون، هكذا يرى جان جينيه. وقبله كان نيتشه في إرادة القوة يصنّف الجريمة ضمن الانتفاضات ضد النظام الاجتماعي القائم، بل كان يرى التمرد والعصيان ضرورة، لأنّهما يوقظاننا من سباتنا. أمّا أندريه جيد، فيجعل من قصر العدالة مقصده الأول عند كل اكتشاف لمدينة جديدة، ليرى المجتمع على حقيقته. فقصر العدالة، في رأيه، يمثّل المجال الاجتماعي الوحيد الذي يمكنه أن يرى الحشــود فيه على طبيعتها ويلتقي بها، ويكتشــف فيها ما لا يُمكنه اكتشــافه في فضاءات أخرى. إنه واحد من هذه الفضاءات المأهولة بكل ما في المجتمع من أسرار وتناقضات وسحر، وبكلّ ما فيه من ضجيج وتعقيدات اجتماعية ونفسية؛ فهو قصر وضِع من أجل العدالة، ولكنك قد تلمس من خلاله قصور المجتمع عن تحقيق العدالة، فيعمل على إخفاء وهنه في ســجون عادة ما تُوضع في تخوم المدينة أو في أمكنة معزولة عن الحياة المدينية.

وربما لا يكون قصر العدالة هذا، ومن زاويــة عملية، على الأقل في نظر المحكوم عليهم بالســجن، ســوى حرمان من الحرية كبير، حرمان من الضوء ومن الشمس ومن مشهد الشــجرة والبحر، ومصنع للخوف، يُدفن فيه البعض أحياء فيعيشــون العدمَ الثقيل، يَكبرون ويَشــيخون من دون أن يعيشوا الزمن، ويَصِلون إلى آخر الحياة قبل أوانها جــزاء خطأ لم يرتكبوه، في نظرهم، خاصة إذا حكمــت عليهم العدالــة بما يزيد علــى أعمارهم المفترَضــة. هكذا يرون أنفسهم غير مســؤولين عمّا حدث، وأن العدالة أغلقت، مع ذلك، دون حريتهم الأبوابَ بحكم طائش وغير منصف[1]. وقد يكون الســجن أفضل مثال تطبيقي

(1) لا يتخذ الباحث أي موقف من العدالة الجزائية، معها أو ضدّها، ولا ينحاز في اســتخراج ما =

لتناول معضلة العلاقة بين العدالة والحرية؛ معضلة لايزال الإنسان يصارع من أجلها منذ عصور.

هذا ما يسعى هذا البحث إلى تناوله، فيطلّ على خريف جوّاني، يكاد لا ينتهي، لسجين طويل الأناة في إنصاته إلى زمن يمضي بلا حركة وبلا متعة، بعيدًا عن جميع مشتقّات فتنة الحياة، وأهمها الحرية. لقد زُجّ به في فضاء مغلق حصرَته فيه العدالة لجرمٍ اقترفه أو اتُّهم به، فتتقاطع في ثناياه سِير السجناء وهم يحكمون على عدالة حَكَمتْ عليهم ويتدرّبون على تمثّلها، فينتبهون إلى هول الفارق بين زمن قرّرته العدالة وزمن معيش في السجن.

هي فرصة لتنزل العدالة من عليائها فتنصت إلى من كانوا لا يتكلّمون، بل تتكلّم عنهم المرافعات في أحسن الأحوال أو يصمتون. لذلك تخرج كلماتهم حُمّى، متعنّتة، بلهجة «بدائية» لا قواعد تحكمها سوى العواطف والانفعالات ومنطق سجين يطلّ على العدالة من وراء القضبان، فيحكم على من كانت له السلطة، باسم القانون، ويتمثّله بطريقته، وبحسب مدّة الحكم ومعاناته. وإذا ما كان لهذه الدراسة من بعض الفضل، فليس أكثر من فتح منافذ يطلّ منها المجتمع ويتذكّر بعضًا ممّا تصمت عليه الأنظمة السياسية إخفاءً لإخفاقاتها التنموية.

نحن هنا إزاء تمثّل للعقاب من جانب من سُلّط عليه هذا العقاب في إثر سلوك اعتُبر منافيًا لما تعاقدت عليه الجماعة من قوانين ومعايير. هذا التمثّل للعقاب نُسجت أغلب عناصره في سياقات اجتماعية وسياسية لم يعرف أهلها العدالة بما هي إنصاف، بل إن تاريخ الجور في هذه السياقات طويل، والإنصاف فيه يكاد لا يُذكر. ثمّ إننا نعلم منذ جون رولز أن مفهوم الإنصاف صيغ فقط لمجتمع ديمقراطي يُنظر فيه إلى المواطنين بوصفهم أحرارًا ومتساوين وعقلانيين ومتعاونين، عبر حياة كاملة ومسار طويل من التعاون المنصف جيلًا بعد جيل. أمّا في سياقنا الثقافي العربي، فالأمر مختلف كثيرًا،

= يدور في أخلاد المساجين إليهم. وكلّ ما يعنيه رفع أصواتهم حتّى تخرج من وراء أسوارها بما لها وما عليها. والباحث، إذا ما بلغ هذا الغرض، مطمئنّ إلى اكتساب ما زاد على ذلك.

إذ العدالة في الغالب تسوّغها العقيدة الدينية ويتكفّلها أولي الأمر منهم، وهو ما قد يجعلها مرتبطة إمّا بالنصوص الثابتة وإمّا بأفراد لهم سلطة الوجاهة، إلّا من تعلّق فيهم بمشروع الدولة العصرية فجعلها رهانًا. وعندها تصبح إدارة العدالة في يد مؤسّسات قضائية مختصّة، تحاول أن تستند إلى مبادئ القانون لتستقلّ عن السلطة السياسية، وكذلك إلى ما في المجتمع من قوى خيرة ومنصفة.

لماذا نهتمّ بالعدالة، وخصوصًا العدالة الجزائية، في عيون السجناء؟ لأن ما قد يكشف عنه عالم السجن قد لا نراه في هيبة المحكمة لحظة التقاضي، ولأن صوت السجين قد ينبئنا بقصور المجتمع في إدماج أفراده مادامت الهوية الانحرافية ليست متأصلّة فيه، بل إن هذا المجتمع هو الذي يحدّد الهوية الانحرافية أو الهوية السوية، على الأقل كما بدا الأمر في البراديغم الدوركهايمي؛ فما قد يُعتبر جُرْمًا في مجتمع ما، ضمن هذا البراديغم، قد لا يُعدّ كذلك في مجتمع آخر.

وسنرى كيف يحملنا السجين وهو يتمثّل هذه العدالة الجزائية، ينشدها ويتوسّلها حينًا، ويجادلها ويناورها حينًا آخر؛ كيف يحملنا من دون أن يدري بلغته البسيطة إلى الإشكاليات الفكرية والفلسفية الكبرى المألوفة في شأن العدالة، من قبيل العدالة والإنصاف والمساواة أمام القانون واللّامساواة الاجتماعية، وفي شأن المساواة في الفرص والمساواة في توزيع الثروة. وسيجرّنا السجين أيضًا إلى التفكير في ربط ممكن بين عدالة جزائية وعدالة اجتماعية. وسيدعونا، وهو يخرّج أوجاعه، إلى التفكير في علاقة التلازم بين اللّامساواة والإقصاء؛ الإقصاء الذي هو شكل أقصى من اللّامساواة غالبًا ما يسدّ منافذ الحياة الاجتماعية العادية ليرمي بالمقصيّ في غياهب السجون.

إنّنا ما زلنا لا نعرف الكثير عن الجريمة والمجرم؛ فالأنا الجماعية «بمعاييرها المقدّسة» تضخّمت لدينا بحكم جهلنا بالإنسان وتعقيداته ووعيه العميق (اللّاوعي) حتّى أننا ما عدنا نرى الصّواب إلّا في ما توافق مع هذه المعايير، مع أن المشكل قد يكمن في تصوّرنا عينه للمجرم. فقد يكون بسلوكه الإجرامي متمرّدًا، ثائرًا على قضائنا وعدالتنا، وعلى نظام اجتماعي بأكمله.

مجتمعاتنا تسحق المجرم الذي خالف القانون، من دون معرفته وربطه بظروفه وأوضاعه التي نحن صانعوها. ولو عرفنا حُكـم المجرم علينا ورأيه في نظامنا الاجتماعي والقضائي لرأينا فيه معيارًا نحتاج إليـه لقياس درجة انحرافنا، فهو يوقظنا من سباتنا وينبّهنا إلى أخطائنا. أوَليس المجـرم فردًا جازف بحياته من أجل هدف ما، أيا يكن هذا الهدف؟ أوَليس السـجين، وخاصة الأنثى، إنسـانًا يحقّ له هو أيضا أن يتصالح مع مجتمعه بدل سحقه وإقصائه؟

هذا ما يطمح إليه هذا البحث الذي يعطي السجين الفرصة ليتكلّم ويصرخ ويخـرّج وعيه ولاوعيه. وإذا ما تمكّن من تحقيق بعـض الفائدة، فليس أكثر من التنبيه إلى أهمية المقاربة السوسـيولوجية للعدالة، وإخراج أصوات المسجونين حولها، بصرف النظر عن مقدار صحتها أو خطئها، لتعلو فوق أسوار السجن فترى النور. أريدُ لأصوات المبحوثين من المسـاجين أن تخرُج أوجاعها واختناقاتها وأن تبوح بسرّها[2]. وفي ذلك مزيّتان على الأقل: تذكُّرُ أصوات مغيَّبة ومسكوت عنها ومغلوبة علـى أمرها في ما يختصّ بهـا، من جهة، وإبراز مـا قد يبدو في الحسّ المشترك من معان عفوية قابلة للتنظيم لأن السجناء قد يكشفون بعمقهم الاجتماعي عن نوع من النسقية الثقافية لما يُعتبر لديهم عدالة.

أولًا: الإشكالية

السجن والعدالة وتمثّلاتها لدى من يرون أنفسهم محرومين منها إشكالية تقتحم عالمًا مُحرّمًا، مُغْلَقًا، يصعب إخضاعـه للتحليل في العادة، على الأقل في السياق السياسـي والإداري التونسـي قبل «ثورة»[3] الرابع عشر من كانون الثاني/ يناير 2011. والأمر يتعلّق بفضاء سـجني ندخُلـه باحثين عن رؤيةٍ ما مخصوصة للعدالـةِ يتمثّلها «الناس العاديون» من السـجناء بمعرفتهم العملية،

(2) بصرف النظر عن صدق أو كذب ما ينقله السّـجين عن نفسـه، فذاك أمر له أهله المختصّون به من القضاة. ما يهمّنا هو أن نخرّج تمثّلات السّجين للعدالة الجزائية، خطأ أو صوابًا.

(3) نضـع الثورة بين مزدوجيـن لقناعتنا بأن الثورة مسـار طويل لا يمكن الحكـم لها أو عليها قبل أن تحقّق الأهداف التي اندلعت من أجلها، ومنها في الحالة التونسـية، الحرّية والكرامة والحقّ في التشغيل والعيش الكريم وتطوير مقوّمات الدولة العصرية.

ونبنيها تدريجيًا بالاستناد إلى مقابلات معمّقة شاءت الصّدفة أن تُجرى داخل سجنين: الأول للرجال، وهو السجن المدني في المرناقية[4]، والآخر للنساء، وهو السجن المدني في منّوبة[5].

السجناء هم أحوج الناس إلى «العدالة كإنصاف»[6]، وأكثرهم إدراكًا لأهميتها، ونخص بالذكر أولئك الذين يشكون نقصها ويعتبرون أنفسهم ضحاياها لأنها، في أحسن أحوالها، تطبّق القانون في حرفيته من دون أن تبلغ درجة الإنصاف، بما فيه من تأويل وتلطيف للعدالة القانونية بحسب وضعية المتّهم وظروفه. فالإنصاف في ظل ما بقي من العدالة خارج إجابات القانون يدرس القضايا حالة بحالة، أمّا السائد في محاكمنا، فعدالة قانونية يترجمها القضاة والمحامون عبر لوائح الاتهام والمرافعات والكلمات الصعبة، وكذلك عبر «الأردية السوداء» و«الأردية الحمراء» التي تثير الرهبة في نفوس المتهمين. وقد تكون هذه العدالة الحرفية مدخلًا للحيف ما دامت غير معنية كثيرًا بأنسنة القانون.

السّجين الموصوم، الذي نقول عنه أنه «خرّيج سجون» أو «مجرم خطر»، يُنتج تمثّلًا إشكاليًا للعدالة التي هي فضيلة أولى، وقيمة كبرى، مقدّسة، إلهية، لكنّه، وبشكل مفارق، يعرّفها بضدّها ويقايضها ويستفيد من «أخطائها»، ويبحث

---

(4) السجن المدني في المرناقية يقع على بُعد حوالى 24 كلم من تونس العاصمة، ويعوّض سجن تونس الذي تمّت إزالته منذ ما يزيد على أربعة أعوام، وكادت أرضه تؤول، بحسب ما تداوله الشارع التونسي، إلى ليلى بن علي زوجة الرئيس التونسي السابق الذي فرّ تحت ضغط ثورة شعبية أطاحته وحزبه الحاكم. ويحتوي سجن المرناقية، نظرًا إلى جدّته، على هندسة عقابية متطوّرة في مختلف أبعادها الأمنية والإصلاحية. وتعتمد الهندسة السجنية على استقلالية الخدمات المقدمة للمساجين وإفراديتها ضمن وحدات إقامة تسمّى المجمّعات التي تنقسم بدورها إلى أجنحة. يُجاور هذا السّجن مبنى قديم كان قصرًا للباي حوّله بعد ذلك إلى حبس.

(5) السجن المدني في منّوبة يُعتبر السجن الوحيد الذي يؤوي العنصر النسائي فقط. وهو في الوقت نفسه سجن توقيف وسجن تنفيذ حسبما جاء في الفصل 3 من القانون المنظّم للسجون؛ إذ يؤوي السجينات الموقوفات تحفّظيًا، وكذلك السجينات المحكومات بعقوبة سالبة للحرّية وبعقوبة أشد.

(6) انظر: جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة 2009).

عن المســالك التي تتيح له المناورة بها هروبًا من العقــاب. وأحيانًا يعبّر عنها بالصمت بعد أن صار جسده محلّ عقاب وبعد أن حُجبت عنه الشّمس وأوصدت دون حرّيته الأبواب. وإن نطق بها يكن نطقه نفيًا لوجودها: «ليست هناك عدالة»؛ «لولا العدالة لما كنت في السجن»؛ «العدالة في السماء»؛ «العدالةُ مال ورجال»؛ «العدالة طلبت منّي كثيرًا»؛ «دون المال والرجال تصبح العدالة ظلمًا»؛ «لا وجود لعدالة إطلاقًا؛ «ليس للعدالة إحساس»؛ «العدالة اعتبرت الإنسان مجرمًا خطرًا». هكذا يعبِّر عنها من هم في أشدّ الحاجة إليها، فيعرّفها السّجين بضدّها ليراها في اللّاعدالة، في الظلم وعدم الإنصاف ما دامــت لا تراعي «ظروف العدالة». إنّها تُوقِع به الألم باسم استردادها للقانون من دون حسٍّ، فتقصيه من المدينة لانعدام الأهلية، وتقصيه أحيانًا من الحياة[7]. هذا الوصم يصنع المجرم وينتج ردّات فعل عكســية رافضة للعدالة، ناقمة عليها. وترتدّ النقمــة أحيانًا على صاحبها، فيعود على جسده جرحًا ووشمًا وتشويهًا بطرق شتّى.

هذه هي إشــكالية هذا البحث التي تتعلّق بمفارقة قائمة على تمازج القيمة في العلاقة بالعدالة؛ فهي منشــودة ومدانة، لا غنى عنها ولكنها في الوقت نفسه عرضة للمناورة والمقايضة، وحتى النفي، ما لم يربــح المتّهم الدعوى، فدون ذلك الظلم السّــجين الموقوف[8] الــذي لا يطمئنّ إلى العدالــة فينازعها نزاعًا انفعاليًا، ولكنه لا يستطيع الصّبر عليها أو العيش من دونها.

ومن الفرضيات الممكنة في هذه الدراســة أن معاييــر العدل في تمثّلات السجناء لا تقف فحسب عند المساواة أمام القوانين المدنية، بل تبدو أكثر تعقيدًا وتطلّبًا مــا دامت تُقحم مراعاة الظروف والســياقات وحتّى الإحســاس وقيمة الرّحمة ضمن شــروط ما يمكن أن يُعتبر عدلًا؛ فكلّما نزلنا الســلّم الاجتماعي تكون معايير العدالة أقل تجريدًا، وأقرب إلى معطيات الواقع الاجتماعي، وأشد

---

(7) كما في حالة الإعدام.

(8) أقول السّــجين الموقوف على وجه التحديد، لأنّ الســجن الذي أُجريت حوله هذه الدّراسة يُعتبر سجن توقيف. ثمّ إن الســجين الذي اســتكمل مختلف مراحل التّقاضي تنتهي معركته مع العدالة لتستقرّ نفسه ويلتفت إلى محيطه السّجني يبحث فيه عن موقع وحياة بعد أن رضي بالأمر الواقع.

التصاقًا بحالات النّزاع التـي يفرزها الفعل اليومي وما فيه مـن معاناة. ثمّ إنها عدالة تبدو متدرّجة في مدى عدالتها بحسب الفئات والطبقات الاجتماعية.

ثانيًا: عدالة القوة، السجين يتمثّل العدالة

العدالة مع الضعـف ضرب من الجور. هكذا كانـت، وبصورة لافتة، في تمثّلات جلّ المسـاجين الذين حاورتُهم؛ تمثّلات لا تتوافـر إلّا متى توافرت عناصر القوة، ومنها المال والرجال ومختلف مظاهر السـلطة، ودونها السجن يوضع فيه الفرد ويُنسـى حتّى من أقرب الناس إليه. ويبلـغ الأمر، وفي لحظة من اليأس والمغالاة، درجة يخلط فيها السـجين بينها وبين القوة رغم أنها في الأصـل تطبيق للقانون. وبما أنهـا عدالة غير عادلة، فعليه مناورتها والتوسّـل بشـتّى ضروب التحايل عليها. إنه ينظر حوله فلا يـرى إلّا الفقراء والمقصيين والمهمّشين يقاسـمونه ظلمة السـجن وضيقه. أمّا الغني، صاحب الجاه، فلا يطـول مكوثه بينهم بل يغادر فـور وصوله أو بعد ذلك بقليـل. وقد لا يدخله البتة، رغم إدانته الواضحة. وبمجرّد إشـارة من شرطي يَعدُ بما تمّ الاتفاق عليه خفية أو بمجرّد مكالمة هاتفية غامضة، لكأنّنا بالعدالة ظلم متقاسَـم بالتناصف بين الفقراء: «بيت عنكبوت لا ينجو من شِـراكها إلاّ الذّباب الكبير، أمّا صغير الحجم فيعلق بها»[9]. بهذه الاستعارة الشهيرة وضع بلزاك العدالة الفرنسية في الميزان حين دافع بأسـلوبه الأدبي المبدع عن شـخص من العامّة حُكم عليه بالإعدام جرّاء تهمة بقتل زوجته وعشيقها الخادم[10].

السـجن مؤسّسـة ناجمة عن فقدان التوازن في مسـتويات المعيشة بين الناس، واسـتبداد بعضهم بالبعض الآخر. وحدهم الفقراء يُسـجنون، والفقر، في حـدّ ذاته، أعتى أنواع السـجن. أمّا الأغنياء، فيفلتون بأشـكال مختلفة من العقوبة. ولو توافـرت العدالة الاجتماعية لما كان السـجن حكرًا على الفقراء

---

(9) Honoré de Balzac, *La Maison Nucingen*, Études de moeurs; 3. Oeuvres complètes de H. de Balzac; 11. Scènes de la vie parisienne; t. 3. Comédie humaine; pt. 1 (Paris: Houssiaux, 1855).

(10) Honoré de Balzac: «Lettre sur le procès de Peytel,» dans: *Oeuvres complètes*, 24 vols. (Paris: Calmann Lévy, 1875-1892).

والمقصيين. هكذا تحدّث المساجين عن محنتهم: العدل إلى جانبهم ولكنّهم يخسرون دعاويهم أمام القاضي. ولعلّهم في هذه النظرة النزاعية، الإشكالية، ينشدون نوعًا من الأمن النفسي تصبح فيه العدالة قاهرة للضعفاء أمثالهم. إنّهم لا يستطيعون العيش داخل السجن من دون وهْم البراءة بما هي استراتيجيا دفاعية، فتراهم يدينون عدالة لا تحكم على الفعل بقدر ما تحكم على الفاعل. أمّا فعلهم، فنادرًا ما يظهر في معرض حديثهم، وإن ظهر فشرط القصدية فيه غير متوافر: «لم تكن عندي نية قتله»، «لقد ارتطم رأسه حين سقط بخشبة فمات».

لطفي الجبالي هو واحد من أولئك الفقراء - المساجين الذين أجمعوا على علاقة العدالة بالقوة، ترك منذ أربعة عشرة عامًا أربعة أطفال، أصغرهم بنت لم تتجاوز السنتين من عمرها، وأكبرهم معوّق في مستوى القدمين، والبنت التي تليهما تعاني مرضًا جرّاء صدمة تعرّضت لها عندما صُدمت في الشارع بخبر والدها، المحكوم عليه حينها بالإعدام. لطفي نسي عمره لشدّة تشابه الأوقات التي يعيشها هنا، ولكنّه جاوز - على ما يبدو - الخمسين بأعوام. في يوم من الأيام جاءه خبر مؤداه أن والده تعرّض للضرب على يد فلاح يُدعى رمضان، فاتّجه إليه ليستفسره الأمر، وبعد نقاش حادّ عاد رمضان هذا وبيده بندقية صوّبها نحوه قائلًا: «إنّي أريد نسفكم وتطهير المكان منكم». فما كان من لطفي إلّا أن دفعه دفعة قوية ارتطم رأسه في إثرها بحائط سبّب له نزيفًا، ومع ذلك لم يطمئن على نفسه منه، فوضع قدمه بشدّة على صدره حتّى لا يعاود اللّحاق به. ظلّ المجني عليه هناك ينزف ثلاثة أيام من دون أن يتفطّن إليه أحد حتّى قضى. بعدها علم لطفي من خبر في الصحف أنه قاتل، فسلّم نفسه إلى الحرس الوطني. وبعد عام من الإيقاف صدر في شأنه حكم بالإعدام، مع غرامة مالية قدرها خمسة آلاف دينار، غير أن التعقيب حذف العقوبة المالية وأصرّ على وضع حدّ لحياته. كان خبر الإعدام رهيبًا نطق به القاضي ببرود، كأنّ الأمر لا يتعلّق بآدمي مثله. ورغم هذه الجريمة، فإن لطفي يصرّ على أن العدالة إلى جانب الغني، وأنها لا تتحقّق إلّا بالنفوذ، القوي فيها يأكل الضعيف: «لقد أعدمت العدالة بهذا الحكم أسرة كاملة من دون أن تفكّر في الإنصاف». يقول لطفي: أنا قتلت «روحًا» في غفلة من أمري، فهل تقتلني العدالة؟ على

العدالة حتّى تكون عادلة أن تبحث عن دوافع القتل البعيدة التي قد تجيب عنها ظروف القاتل، ومنها حالته الأسـرية. وهذا معنى الإنصاف الذي يلحّ عليه جلّ المسـاجين. والمنصف ملطّف من ملطّفات العدالة القانونية، يتجاوز الملفوظ العام ليغوص في تفاصيل الحالات النوعية وخصوصياتها[11].

مراد حمايدي شابٌّ مثير في هدوئه وصبره وحرصه على أن يخلق أفقًا حتّى داخل السجن، يُجَرِّم - مثل غيره - التفكّك الأسـري والفقر المدقع الذي جرّه إلى حكم بالإعدام، ليتمّ بعد ذلك الحطّ من العقوبة البدنية فتصبح مدى الحياة، أمضى منها حتى الآن خمسة عشر عامًا. كان مراد يعمل بنّاءً في بيت رسّام بأحد المناطق الغنية في تونس، فاسـتعان بابن خالته ليشاركه مهنته، ولكن هذا الأخير أرادها لنفسه، فعمل على إقصائه منها، مع أن مراد كان صاحب الفضل عليه فيها، فاتّهمه بسرقة محلّ مشغّله، وقد كان هذا الأخير يحبّه ويثق به كثيرًا. وسرعان ما وجد نفسه مطرودًا بمؤامرة ممّن أحسـن هو إليه. يتفطّن مراد سريعًا إلى ما فعله به ابن خالته، فيضربه ضربة واحدة بمطرقة على رأسـه. ولمّا انتبه إلى ما فعل في لحظة من الغضب الشديد، سارع بغسل دمه ثمّ وضعه في برميل وحرقه. ولم يكن يعرف أنه لا يزال على قيد الحياة، فكانت التّهمة القتل العمد مع سـبق الإضمار والترصّد. ظلّ مراد بعد ذلك ينتظر حكم الإعدام وهو سـجين مدّة تسعة أعوام. وما كان له، في رأيه، أن ينال هذا الجزاء القاسي لو لم يتّبع نصيحة عون من فرقة مقاومة الإجرام أشار عليه بأن يدّعي أنّه لم يحرقه في التوّ بل ظلّ ينتظر عودته إلى الحياة مدّة ثلاثة أيام. وكان هذا سبب تثبيت الحكم ضدّه.

مراد عمره الآن سـت وثلاثـون عامًا، دخل السـجن وهو فـي الحادية والعشرين، تربّى في أسرة شديدة الفقر تقطن جبل الدولة[12]، بعد أن كان والده

---

(11) يعرّف أرسـطو المنصف كالتّالي: «إن المنصف، وإن كان في الوقت نفسـه عادلًا، ليس ما هو عادل بمقتضى القانون، وإنّما ملطّف من ملطّفات العدالة القانونية. والسّـبب قائم في أن القانون هو على الدّوام أمر عام، وفي أن ثمة حالات نوعية ليس بوسع المرء أن يصوغها في ملفوظ عام ينطبق عليها انطباقًا يقينيًا... وهكذا ندرك بوضوح ما هو المنصف، وندرك أنّ المنصف هو العادل، وندرك أنّه متفوّق على نوع من أنواع العادل» انظر: Paul Ricoeur, Le Juste, *Philosophie* (Paris: Esprit, 1995), p. 5.

(12) جبل الدولة غير مأهول بالسّكان لم يجد ساكنه من حلّ سوى العيش فيه.

ميسورًا ولكنّه بدّد ما لديه من ثروة على الخمر والنساء. تزوّج والده ثلاث نساء ذُقْن منه كلّ أصناف القهر والعذاب، وأنجب منهنّ الكثير من الأطفال: الزوجة الأولـى أبعدها عن أهلها أربعة عقود من الزمن أنجبت له بنتًا اسـمها الزهراء. أمّا الزوجة الثانية، فضّة، فقد أنجبت بنتًا هـي الأخرى وفقدت بعدها مداركها العقلية قهرًا، وسـقط عليها كهف فـي الجبل فماتت. والثالثـة كانت أمّ مراد، أنجبت ولدين وأربع بنات، الكبرى منهنّ كان يحملها والدها قسرًا إلى البيوت لتعمل بها وهي لاتـزال طفلة، حتّى فرّت إلى مدينة أخـرى مكثت بها ما يزيد على العشرين عامًا من دون أن يسأل عنها والدها. تزوّجت أخته وأنجبت ولدًا افتعل قضية دخل في إثرها السجن حين كبر، فقط ليرى خاله مراد. وأنّى له أن يعرفه وقد ولدته أمّه بعيدًا عنه. هذا الوالد كان قاسـي القلب، يضيف مبحوثي. لقد طرد أختًا له تُدعى جميلة لأنها رفضت العمل خادمة في البيوت، فشـردت في الطريـق حتّى اعترضها عون حرس مرور أخذها معـه وحبّلها[13]، فأنجبت منه طفلة اسمها دنيا، ماتت بعد ذلك بسبب شدّة الإهمال. وتزوّجت مرّتين من رجلين لا يعرف مراد عنهما شيئًا. مراد الذي صار عارفًا بحياة السجن بعد طول إقامة فيه يراه مجعولًا للفقراء والأميين: «منذ ما يقارب الخمسـة عشر عامًا، لم ألتق مرّة واحدة بسجين والده معلّم أو أستاذ. كل من في السّجن هم من الفقراء والمساكين والأيتام. فكأنما بالعدالة لا تحكم إلاّ على هؤلاء المعدمين». إنها، في نظر جلّ السّـجناء، ليسـت في القانون، بل في ما يحملـه القاضي من قيم عادلة، كالإنصاف والرّحمة والأخـلاق و«الخوف من اللّه». أمّا القانون، فنادرًا ما يأتون إلى ذكره لأنّه، في نظرهـم، مكلف[14]، نافع لمن يملك وضارّ لمن لا يملك شيئًا [15].

لقد بيّن التحليل النّفسي أن مردّ أول إحسـاس بالظّلم إلى عامل نفساني، ينشأ من تجربة يشعر فيها الطفل الصغير بدونيته لأن أمّه تخلّت عنه. كذلك كان

---

(13) وهنا يختنق مراد بالعبارة ثمّ يُجهش بالبكاء.

(14) يتحدّث السجناء بإطناب عن كلفة المرافعة وعجزهم عن تسديدها.

(15) Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Chronologie et introduction par Pierre Burgelin (Paris: Garnier-Flammarion, 1966), Livre 2, chapitre 6, p. 16.

الأمر مع الكثير من المساجين حين يردّون بلواهم وما يعيشونه الآن من جور إلى ما استبطنوه من هيتوس الظلم واللّامساواة الذي شهدته أسرُهم. ولا رادّ لهذه البلية إلّا السماء فيصيحون باتجاهها: «العادل هو اللّه وحده».

ثالثًا: السّجين والعدالة، علاقة المناورة

وُلد السجن، عند فوكو، في ظرف حقوقي اتّسم بالدعوة إلى سلطة عقابية يتساوى أمامها جميع أفراد المجتمع[16]، تُلغِي التعذيب، وترتكز أولًا على الشكل البسيط للحرمان من الحرّية، لتحرم المحكوم أن يعيش وقته بشكل عادي لمّا تقيم معادلات كمية بين الجُرم والمدّة. إنّه «عقوبة المجتمعات المتحضّرة» تمارسها بالشكل ذاته على أفرادها جميعًا. والسّجن تقنية دقيقة ويومية للسلطة على الجسد؛ تفنّن في إخماد ناره وعناصر قوّته الجامحة، واللّامعيارية أحيانًا، وحَدٌّ من حركته وعنفوانه الزائدين عبر المراقبة والغلق «لتستقيم الرّوح»[17]. غير أن هذه السلطة المراقِبة والمعاقِبة ليست عادلة، لأنها لا تمارَس إلّا على الفقراء والمقصيين والمنبوذين الذين يخشاهم الجميع، ولا قدرة لهم على مواجهة القانون ومناورته، أو حتّى مقايضته. هذا ما عايناه في هذا البحث على الأقل. أمّا الأغنياء، فلديهم هذه الكفاءة، لذلك لا تراهم إلّا خارج أسوارها. وإذا ما وُجد فيه غني، صدفةً، فله من الامتيازات داخله ما ليس لغيره، من نظام غذائي خاص يأتيه بوفرة من الخارج، ويُسمح له بإدخاله، حتّى العطر بأفخر أنواعه يمكن أن يوجد عند هؤلاء دون سواهم. ولأنه كذلك، فضاء للإقصاء وإعادة إنتاج التمايز الاجتماعي والشعور الدائم بالقهر، فإن الذي يتخرّج في السجن يتحوّل، على الأقل، كما يقول فوكو إلى خبير بارتكاب الجرائم الموصوفة قانونيًا، عارف بكيفية التحايل على العدالة بالتجربة، وهو ما قد يعني فشل هذا النظام العقابي. ولعل فشله راجع، في وجه من وجوهه، إلى كونه لم يخرج من رحم المؤسّسة القضائية وتاريخها، بل هو سابق لها.

---

(16) Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Bibliothèque des histoires ([Paris]: Gallimard, 1975).

(17) Roger-Pol Droit, *Michel Foucault, entretiens* (Paris: O. Jacob, 2004), p. 65.

ويبدو السـجن فـي ظاهره بنية إصلاحيـة تقويمية، والحال أنه مؤسّسـة عقابية وتقنية للسـلطة جُعلت للهيمنة على الطبقات الشـعبية، دون سـواها. أمّا إيرفينغ غوفمان، فالسـجن عنده «مؤسّسـة كلية» إكراهيـة أكثر من غيرها، وتمثّل مجالًا للإقامة والعمل، يعيش فيها المسـاجين حياة معزولة ومقنّنة تقنينًا خاصًا، إذ تتراجع سلطة المؤسّسـة على المعزولين ليشكّلوا عبر تكيفات ثانوية نظامًا من القواعد مغايرًا للنظام الرّسـمي[18]. وقد يسـتبطن السّجناء قليلًا، مع غوفمـان، قيمًا خاصة بهـم ضمن عالمهم السّـجني، فلا يخضعـون للوائحه بقدر مـا يخضعون لنظامهم الخاص بمـا فيه من قواعـد، لأن كلّ ما يأتي من النظام السّجني سقوط. من سُجن سـقط، «طَاحَ» بلغتهم. إنه، في نظر جلّ من حاورتهم، إقصاء وتعذيب وحرمان وليس إصلاحًا وتطويرًا كما تدّعي المؤسّسة السّـجنية. كيف تكون العدالة وراء هذا السّور السّـميك؟ يسألني أحدهم، «لم آخذ من السجن شـيئًا، إلّا النّدى الذي تحوّل إلى رطوبة تملأ عروقي». شيء ما يتكسّر في أصواتهم، وهم يحدّثونني بوجع عن العدالة وتمثّلاتهم لها. حرارة البشـر بردَت فيهم، برودة بادية على وجوههم الشاحبة. لقد ابتعدوا عن الحياة وصاروا على حافتها، خاصة أولئك الذيـن حُكم عليهم بالإعدام، ثم تمّ الحطّ من العقوبة البدنية لتصبح سـجنًا مدى الحياة. فهذا فلّاح يقول «لم أر الأرض منذ أعوام، ولم أشـمّ رائحتها». فالسّـجن ليل لا نهار له، سكن جديد لا ضوء فيه، رتابة موشّحة بالسّـواد حتّى ضاعت التفاصيل وتشابهت الحكايات. ومن قسوة ما يرون من حرمان، تنفجر أرواحهم، وهم يسردون عليّ قصّتهم، بالقيم والحنين، عاطفيون حدّ الضّعف، حتّى يجعلك الواحد منهم تتساءل: هل يُعقل أن يكون بقية بشر كهذا قاتلًا لابن خالته، ومنكّلًا بجثّته حرقًا؟ ويصف أحدهم سلسـلة المفاتيح الغليظة، وأقفال الأبواب الموحشة بسوادها، ولحظات الفتح والغلق، فيقول: «إنّي أتعرّض يوميًا لشـتى أنواع التعذيب. فالسّجن لا ينحصر في العقوبة البدنية، بل إن أشدّها قسوة عندي، تلك الأبواب الحديدية التي تشبه الحائط في سـماكتها، خاصة لحظة غلقها وما فيها من عنف يكاد يصمّ الآذان،

(18) Erving Goffman, *Asiles: études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Trad. de Liliane et Claude Lainé; Présentation, index et notes de Robert Castel, Le Sens commun (Paris: Editions de minuit, 1968), p. 41.

ثمّ ذلك السرير الحديدي، وبيوت الرّاحة وما فيها من تنكيل بالسجين من شدّة قتامتها. يعذّبني هذا الفضاء الضيق، والمغلق، مع زمن متطاول قاتل من شـدّة طوله ورتابته وثباته. هذا هو عذاب السجن الذي أرادته عدالة جائرة، زمن ممتدّ في فضاء محسور. منذ تسعة عشر عامًا أعيش بلا وجه، فلا مرآة هنا غير ما تراه بعينك من ذبول لجسد شـاحب. كان بالإمكان أن أحصل على مرآة في السوق السوداء لهذا السـجن، مقابل بعض الخبز أو علبة سـجائر، ولكنّي لا أريد أن أواجه نفسي حتى لا أرى غريبًا مثلي». مشكلة هؤلاء هي العدالة التي سجنتهم من دون مراعاة ظروفهم.

العدالة، من وجهة نظر جلّ الذين حاورتهـم ممّن حُكم عليهم بالإعدام، «سـوق ودلّال»[19]، بمعنى عرض وطلب: «لمّا أذهب إلى القاضي أشـعر أنّي لسـت مظلومًا لأنّ كلامي لا يصـل إليه»[20]، «المجرم هـو الذي يعرف كيف يتحايل على القانون». هـذه بعض آرائهم عنها، لذلك فهـم يناورونها، ولكن بحسب أشـكال وتصنيفات مختلفة؛ فالسّـجين الموقوف غير الذي «صفّى»، أي ذاك الذي استوفى جميع مراحل التقاضي. في فترة التوقيف، تكون العلاقة بالعدالة علاقـة جدل ونزاع، كلّ طـرف يناور الآخر: النيابـة العمومية تطلب الأقصـى ضدّه، وهو يطلب الأقصـى لفائدته. وحين يصـدر الحكم الابتدائي تصبح العلاقة أكثر هدوءًا، فيتوسّل رحمتها وعدالتها الإنسانية «زوجتي مريضة، أبنائي لا عائل لهم، إنّي مُعـدم...». وعندما «يصفّي»، تكـون العلاقة بقضيته وبالعدالة أكثر وضوحًا، ويصبح النّقاش دائـرًا حول انتهاز فرص العفو: «فلان حصل على العفـو، لم لا أتمتّع به بـدوري؟». هكذا تكون علاقتـه بالعدالة، في الغالب، أخذًا وردًّا، شـدًّا وجذبًا، نزاعًا وتوسّـلًا. أمّا الزمن، زمن العقوبة، فيُعاش بكيفيات مختلفة: السّجين الموقوف يعيشه تحت محنة المحاكمة، فيرى قِصَرهُ دهرًا. وتهدأ زوبعة الذي صفّى فينفتح الزمن على إيقاع السجن. وحينها

---

(19) الكلمات التي وضعت بين مزدوجين جلّها من الدارجة التونسية وبالذّات من لغة المحاكم والسجون والمساجين.

(20) يقصد السـجين من هذه الفكـرة أن التحقيقات الأوّليـة التي تُجرى فـي مراكز (مخافر) الشّرطة العدلية تحدّد في الغالب حكم القاضي.

يلتفت السّجين ليكتشف محيطه الجديد الذي تعطّلت فيه عقارب الساعة، فلا يقوى على عدّ الساعات والأيام بل يُحصي الشهور والسنين. أمّا المحكوم عليه بالإعدام، فله زمنية مختلفة لا ينظر فيها إلّا ما تبقّى له من الزمن الممكن، الكافي للتصالح مع ما تبقّى له من الحياة القليلة، وقد أتت على عافيته رطوبة السجن.

وفي آخر مدّة العقوبة، بالنسبة إلى من نجا من التأبيد في السجن، تنزع آفاق التحرّر لديه إلى ملءِ كلّ حيزه الذهني، فتغزوه لهفة الترقّب، مع أن مجرّد حكم بالإعدام، من دون تنفيذه، يعقّد أي مشروع لإعادة إدماج السجين. لقد أُعدمَت فيه فعلًا بعض الطاقات المتعلّقة بالحياة ومعانيها، إذ لا يمكن محو ألم الحكم بالموت إلى آخر آثارها. وليس سهلًا، بعد الإحساس بالهلاك، ترميم ما انكسر من زمان ومكان. ولعلّ الإحساس بالموت أشدّ من تنفيذه. ومن المساجين من ظلّ ينتظر إعدامه ثلاثة عشر عامًا، يومًا بيوم، ليعود بعد ذلك، ومعه ما تبقّى منه من بقايا حياة، إلى السّجن المؤبّد.

تبدو قصة السجين عندما يرويها لك شديدة التعقيد، يتقاطع فيها الخيال بالواقع، وخيالها يفوق وقائعها. يُخبِكُ حكاية تهدّئ من روعه وتمنحه بعض الأمن النّفسي، وتسوّق عنه صورة إنسان مستقيم، لأنه يعلم ما يمكن أن يحمله عنه محاوره من أفكار مسبقة. والكذب في حكايته علاجي، مريح. وقد ينسى أنه اختلقها لشدّة تكراره لها على عواهنها، وضمن هذه السيرة الذاتية المركّبة من سرديات بقية المساجين، تبدو العدالة جائرة، ويبدو هو المظلوم. وفي السيرة التي ينسجها السجين دورات غامضة وحلقات مفقودة، تظهر فيها جريمته، في الغالب، محض صدفة دفعته إليها الأحوال. وما كان له أن يكون هنا في السجن لولا هذه الأحوال الملعونة التي أوقعت به لارتكاب الجريمة. وأحيانًا تكون فعلته قضاءً وقدرًا، لا دخل لمرتكبها فيها، فيمرّ عليها مرّ الكرام، ولا يقف عندها إلّا إذا حاصرْتَه بالسؤال. فهذا محمّد، كهل في الثالثة والأربعين من عمره، لم يتجاوز السادسة من التعليم الابتدائي، يحاول أن يعطيك الانطباع بقدرته على التحليل، ومهتمّ بالقضايا الإقليمية والدولية،

يقول، مبتسمًا، عن ذبحه لجدّته: «ربّي سيجازيني ويرحمني، فما كان قتلي إياها إلّا تدبيرًا من اللّه. إنّها جريمة عادلة». محمّد شخصية غاية في التعقيد والتركيب، يصعب فرز الصواب من الخطأ في ما يروي من حبكة سردية عن وجوده في السجن، محكوم عليه في الأول بالإعدام لتُخفَّف العقوبة، في إثر عفو رئاسي بعد «الثورة»، فتصبح سجنًا مدى الحياة. حاورتُ محمّد من داخل السجن أكثر من مرّة لأفكّ بعض مفارقات قصته، غير أنه يفاجئني كلّ مرّة بقدرته الفائقة على حَبْكِ الرواية، وشدّة إيمانه بما أقدم عليه من جُرم حين ذبح جدّته التي يحبّها. كان محمّد قد انتمى في السابق إلى إحدى شبكات المافيا في إيطاليا، اشتغل فيها بقلب ميت، ولمّا أحسّ أن رأسه صار مطلوبًا غادر إيطاليا باتجاه مرسيليا حيث حصلت «المعجزة»، إذ «رأى كتلة من النوّر وسمع صوتًا يناديه أن إرجع إلى ربّك يا محمّد، وادع إليه بالموعظة الحسنة». ولمّا امتلأ قلبه بالإيمان عاد إلى تونس داعيًا إلى اللّه، حينها جهر بـ: «رسالته من دون خشية»، وبدأت المضايقات من شرطة بن علي[21]. ولكنّه لم يتوان عن التذكير باللّه بعد ما يسمّيه «الرحلة الأوروبية». محمّد قتل جدّته التي يحبّها من أجل الدعوة إلى اللّه، كما يزعم، ولكن أيضًا من أجل مراوغة شرطة بن علي التي تتربّص به لتتخلّص منه: «وإنّي واثق من أن اللّه سيسامحني، كما سامحني والدي، لأنّي صاحب رسالة كان فيها قتل جدّتي مرحلة ضرورية ساعدتني على تجاوز عقبة اعترضت سبيلي في أثناء الدعوة، وسأظلّ صاحب رسالة حتّى في القبر. هذا الكون للّه وأنا داعية في سبيل إعلاء كلمته. لذلك فإن ما أقدمت عليه من قتل لجدّتي يُعتبر عدالة. فالعدالة هي العدالة الإلهية». يسرد محمّد قصّته بثقة عالية، لا تردّد فيها، وكثيرًا ما يغذّي فواصلها بالقيم والمواعظ، وما يجب وما لا يجب، ويغضب حين يصطدم بسؤال مشكّك أو مكرّر. وغالبًا ما يستبق سؤالًا متوقّعًا، فيضعه بنفسه ليجيب عنه. وبصرف النظر عن مدى تماسك هذه القصة، بما فيها من مفارقات عجيبة، فإن الحرص على مناورة العدالة وتحويل أنظارها أدّى إلى هلاك الجدّة.

---

(21) الرئيس الذي أطيح في 2011 عقب ثورة شعبية انطلقت من الأطراف المقصية.

يكشف بعض قدماء المساجين، خاصة العائدين منهم[22]، عن معرفة دقيقة بمسالك القضاء وطرقه المتعرّجة ومواطن الضعف فيه، من زاوية نظرهم. فهذا المنذر الحفناوي يرى ضعف القضاء في خضوعه القسري لطوق التحقيقات الأوّلية التي صاغتها الشرطة بعيدًا من أعين العدالة، حتّى أن القاضي عندما يطلب من المتّهم إدانة نفسه، إنّما يبحث عن تبرئة حكمه من محضر الاتهام، باتجاه البراءة أو باتجاه الإدانة. وكثيرًا ما يُرجّح القاضي كفّة الخطأ. فالقضاء ليس درجات، كما يقول: «القضاء درجة واحدة يورّطك فيها محضر الاتّهام الذي صيغ في مركز الشّرطة، أو يدينك». وهنا يجهل السجين أو يتجاهل ما للمحكوم عليه بالإعدام من ضمانات، ومنها أنها قضايا لا تباشرها الشرطة، بل تنتمي إلى جسم القضاء الذي بقدر ما يبحث عن وسائل الإدانة، يتوسّل وسائل البراءة حتّى وإن كان المتّهم معترفًا بجريمته، ومنها سماع الشهود وتشخيص الجريمة قبل ختم البحث، القابل هو أيضًا للاستئناف والتعقيب من جانب المتّهم. ولا يصدر الحكم النهائي بالإعدام إلّا بعد أن يمرّ بمراحل مختلفة يشارك فيها عشرون قاضيًا، الأمر الذي يجعل نسبة الخطأ شبه منعدمة، كما يقول أحد القضاة[23]، وهذا عين الخطر الذي قد يقع فيه القضاء حين يستبطن، بفعل التجربة، معتقدات وأنماطًا عن السجين تجعله يرى السجناء «مفردًا في صيغة الجمع» لشدّة التماهي. وقد يشكّل مثل هذه المعتقدات العدوّ الأول للحقيقة وللإنصاف في الحكم.

السجين العائد عرف القضاء ومسالكه وألِف السّجن وقتامته حتّى بات لا يهاب هذا أو ذاك، ومن ثمّة تنتفي الصفة الرّدعية لكليهما عليه. لقد عاش التجربة الإجرامية والعقابية وعايشها منذ الطّفولة من دون سند أُسري في الغالب؛ جريء في خرق القوانين السجنية إلى أن ينال أعلى الألقاب داخل التنظيمات اللّاشكلية

---

(22) السجين العائد هو ذاك الذي دخل السجن أكثر من مرّة، حتّى أنّ بعضهم يترك أمتعته داخله لأنّه واثق من عودته. هذا الصّنف من المساجين يصبح عارفًا بمداخل القانون ومخارجه، وتتكوّن لديه ثقافة قضائية وسجنية عملية.

(23) هنا أجريت مقابلات محدودة مع بعض القضاة لأسألهم عمّا يعتبره السّجين تقصيرًا في الإجراءات القضائية.

التي تفرزها الحياة داخل السجن، فيصبح قصّة من قصص السجناء في ما يكشف عنه من سلوك لامعياري. هذا الصّنف من السجناء يبدو دليل فشل للمؤسسة القضائية والسجنية على الرّدع والإصلاح، فبقدر مدّة السّجن يكون العَود[24].

السّجين منذر كهل من شمال تونس، في الثانية والأربعين من عمره، مطلّق، لم يتجاوز مستوى الرابعة من التعليم الثانوي. سجين عائد تردّد على السّجن عدّة مرات، وأخيرًا حُكم عليه بالإعدام، ثم خُفف الحكم إلى السجن المؤبد في إثر عفو رئاسي. أمضى من مدة الحكم خمسة أعوام نتيجة جريمة قتل لم يرتكبها، كما يقول، بل تمّ التغافل عن الأدلّة والشواهد التي تثبت براءته وتدين أعوان الشرطة، المرتكبين الحقيقيين للجريمة. يروي قصّته فيقول: «كنت حاضرًا في جلسة خمرية رفقة اثنين من ندمائي، محمد وزياد، وإذا بنزاع ضار يشّب بينهما كانت نتيجته شقّ رأس هذا الأخير بحجرة، لم تأت عليه في حينه، بل قَضَى بعد ثمانية أيام ذاق خلالها كلّ أصناف التعذيب من قبل عناصر من الشرطة تصفية لحسابات قديمة. وإذا بي أجد نفسي متّهمًا بقتله مع سابقية الإضمار والترّصّد. فلقد حُسم أمر القضية قبل وصولها إلى المحكمة. ولمّا وقفت أمام حاكم التّحقيق وجدت نفسي مندفعًا إليه لضربه، إذ رفض سماعي وأيد التّهمة، فكان حكم الإعدام. هكذا ترى أن القضاء مقيّد الصلاحيات بمحاضر الشرطة التي غالبًا ما تحدّد مصير العدالة».

للسجين العائد قدرة فائقة على المراوغة. ولعلّه لا يدري أنه يُراوغ لأنه يعيش بخيال هو الواقعي الأكيد عنده، يستعين به على ويلات السجن ولياليه التي لا تمضي، وقد يراه منطقيًا أيضًا. وسيكون من الخطأ عدم تصوّر منطق خاص بالسجين خلافًا لما يمكن أن تعتبره العدالة منطقًا.

نور الدّين أيضًا يردّ مأساته إلى الشرطة، ويرى العدل في توافر عناصر

---

(24) انظر في هذا المعنى نفسه: سامي نصر، «سوسيولوجيا العود: دراسة سوسيولوجية لظاهرة العود داخل المؤسسة السجنية وخارجها» (أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2007-2008)، نشر في كتاب: سامي نصر، سوسيولوجيا العود: دراسة سوسيولوجية لظاهرة العود داخل المؤسسة السجنية وخارجها (تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2008)، ص 387.

القوة ودونها السـجن حتّى الفناء، خاصة إذا كان الجانـي فقيرًا والمجني عليه غنيًا، يقول عن نفسه: «عمري الآن تسعة وأربعون عامًا قضيت نصفها تقريبًا في السجن بسبب تهمة باطلة بقتل قريبٍ لمناضل، فكان الحكم عليّ بالإعدام قبل الحطّ منه ليصير مؤبّدًا. ورغم طول إقامتي في السجون، غير أنّي لم أر تغيرًا في سـلوكي وفي نظرتي إلى الحياة وإلى العدالة؛ هذه التـي برّأتني لمّا كنت مذنبًا وجرّمتني حينما كنت بريئًا. إنها بمثابة السّـوق ولـكلّ قضية فيها ثمن، تعوّضه المرأة عند فقدانه».

السجين الموقوف أو المستجدّ، أو المبتدئ - بلغة القضاة، يبدو منهارًا في أيام توقيفه الأولى، بريئًا من وجهة نظره. يجعل من الإنكار فرصة للنّجاة، وشيئًا فشيئًا، وبالاسـتناد إلى نصائح السجناء، يصنع لنفسـه قصّة وقائية من القانون، وعلاجية، يواجه بها عالم السجن، قد تتبطّن اعترافًا جزئيًا بالتهمة المنسوبة إليه. في السجن يبدّد هذا الصّنف من المساجين الكثير من الوقت محدّقًا في اللّاشيء، لا يفكّر إلّا في الابتعاد عن عالم «العنبر»: «أريد أن أقابل المدير، عندي ما أقوله له، أريد أن أرى التّحقيق، يجب أن أقابل الطّبيب». يتعلّق بالزيارة حدّ العدوانية، إذ يراها طوق النّجاة الوحيد. يسـتفيق صباحًا، فيكتشـف مرّة أخرى أنّه سجين العدالة، فيزداد فزعًا. في فضاء الفسـحة اليومية تتغير نبـرة الكلام، لتكون أكثر أملًا. هنا يتدرّبون على القضاء، ويناقشون القضية وما يوافقها من فصول قانونية، مناقشـة تعطي للأكثر خبرة ومعرفة عملية مكانة أرفع في تراتبيتهم الاجتماعية، يجيزه بعض من خيرات «القفّة». في فترة التوقيف يبحث السّجين الموقوف عن أي فسحة أمل، مهما تكن وهمية: التّطير، الشعوذة، تفسير الأحلام، قراءة الكفّ، العرافة. وبعد الزيارة يأتيه «ولد القفّة» أو «ولد الماكلة»[25]، وتبدأ التحاليل: ماذا؟ كيف قالت؟ لماذا؟ فضاء السجين ضيّق، لذلك ترى السجين كثير العناية به حتّى في مشيته المقتصدة ضمن مساحة ضيقة، ومكتظّة بالسكان.

وتمرّ الأيام متثاقلة، ولا يعود الموقوف إلى إيقاع الحياة داخل السـجن إلّا

(25) ولد القفّة أو ولد الماكلة تعني رفيقه الذي يشاركه الأكل ويتقاسمه كلّ شيء في السجن.

بعد استكمال جميع مراحل التقاضي من حكم البداية إلى التعقيب، حينها يعرف أن حبسه لن يكون أبديًا وإن طال. ويبدأ الحديث عن العفو والإفراج. وحتّى هذا، في نظر بعض السجناء، امتياز الأقوياء الذين لهم سندهم، بل ما وراء القانون لديهم لأن الاعتباط فيه هو المعيار الغالب. ومن ضحية مغلوبة على أمرها، يتحوّل الموقوف بعد أن «صفّى» إلى كائن شرس في الدفاع عن وجوده. ويزداد ضراوة وحقدًا دفينًا كلّما فقد عزيزًا أو خسر مكانة (وفاة والده، طلب زوجته للطّلاق، أمّ مثقّلة بألم الفراق...). ويبدأ في اكتساب عناصر من القوّة تمنحه طاقة على التحمّل، يصبح أكثر صلابة ورباطة جأش، ويشحذ إحساسه بأنه ليس كغيره من الناس، بل هو شخص منبوذ، أسقطه المجتمع من عقده الاجتماعي وتخلّى عنه، فتزداد لديه قوّة المقاومة. غير أن البعض منهم سرعان ما ينهار، فإمّا أن يدخل في رصانة كئيبة وجافّة أو عزلة قاتلة، وإمّا ان ينكّلوا بأجسادهم وشمًا أو جروحًا غائرة بكلّ ما تطاله أيديهم من آلات حادّة، إذلالًا طوعيا للنفس، وإمعانًا في إهانتها. ولكن الأغلبية منهم يعفيهم اتهامهم للإجراءات القضائية من الشعور بالذّنب، ولولاها لأدان بنفسه ما أقدم عليه من جُرم. فها هو يرى الأعمال نفسها تُرتكب بضمير مطمئنّ باسم العدالة. لقد قرأ القاضي ملفًّا ولم يقرأ بشرًا قد يكون بريئًا، أو على الأقل ساقته أقدار إلى عمله «السّيء»، ولم يجد أمامه لسان دفاع يوازن بين الدليل وعكسه. ولولا العدالة والمرأة لما كانت هذه حاله.

ومن السجناء من لا يتحمّل العقاب فينهار، ولا يرى ما يحيط به من فرط «حضرة الغياب»، كما حدث لـ: ص. س. الذي صارت الأدوية المهدئة تحدّد إيقاعه اليومي ودونها الجحيم. صالح حُكم عليه بالسجن مدى الحياة جرّاء حرقه ملهى ليليًا بمشاركة اثنين من رفاقه عقب خلاف مع صاحب المحلّ أسفر عن وفاة مواطن أردني حرقًا. ولم يحظ بالحدّ الأدنى من شروط المحاكمة العادلة، كما يزعم، «وحتى صوت الدفاع كان غير مسموع لانتمائه إلى المعارضة في عهد المخلوع»[26]. وكلّما ضاق به السجن انهال على جسمه

(26) المخلوع نعت صار يُطلَق على الرئيس الفار بن علي. وقلّما يذكره التونسي بالاسم بل بنعوت في الغالب.

تقطيعًا حتّى لم تسلم بقعة واحدة منه، لأنّه لا يرى مخرجًا لعذابه، فزمن العدالة طويل ولكن زمن السجن أطول.

المرأة والإدمان والفقر والأمّيـة الهجائية عناصر غالبًـا ما تكوّن مداخل التورّط في مواجهـة العدالة والحرمان من الحقوق المدنيـة، وحتّى من الحياة أحيانًا. فهذا لسـعد من منطقة الجريد بالجنوب التونسـي، تزوّج خمس مرّات حتّـى صار «خبيرًا» بمسـالك الطّلاق بأخـف الأضرار. حملته قـارورة خمر وسكّين إلى السجن مدّة عشرة أعوام. نجوى هي الزوجة الخامسة، تزوجها بعد عام ونصف عام من سـكنها عنده على وجه الإحسان، كما يقول، لكن سرعان ما تغيّر سـلوكها لتصبح عدوانية، خاصة مع أطفاله الصغار. وبعد توتّر العلاقة، غادرت محلّ الزوجية لتبدأ بينهما مرحلة جديدة من السبّ والشّتم والاستفزاز أفضت إلى تمزيق جزء من جسدها بسكّين على وجه الخطأ، فكانت المحاكمة. يقول لسعد إن أول الأسـئلة التي وجّهها إليه القاضي تدور حول دخله السنوي وراتبه الشـهري. ولمّا علم بأنه ميسـور، توجّه إلى الكاتبة قائلًا: «أنا لمّا أجوع أحتاج إلى الأكل»، فأجابتـه بدورها: «لك أن تأكل وتطعمنـا معك». وكانت تتصرّف مـع القاضي بندّية وعنـاد مثيرين للرّيبة. ولمّا عاد مـن المحكمة إلى السجن شاركه السـجناء في عملية تفكيك لغة القاضي وما فيها من طبقات في المعنى.

وكان يمكن أن يفلت من المحاكمة بتسـوية خفية لو لم ينتبه القاضي في آخر لحظة إلـى أن المتّهم أخ لرائد في الأمن، وهو ما قـد يمثّل خطرًا عليه لو تورّط معه في عملية رشوة. فكان الحكم عشرة أعوام نافذة. وها هو الآن يعاني داخل السّـجن سـرطانًا من النوع الخبيث وضغطًا في الدّم ومرض السـكّري كذلك، ومع ذلك تبدو عليه علامات القوّة والثّقة؛ ثقة لا يتردّد لسعد في الجهر بها كما في إيمانه بأنّه أعلم بمسالك القضاء من المحامي، وأعرف بالقانون منه.

في السجن إيقاع للوقت بلا إيقاع من شدّة التشابه، فيوم واحد يكفي لمعرفة مختلف فقراته اليومية لتكرار المألوف وفقر التبادل، حتّى تتوحّد سير المساجين لمّا يسردون عليك بشأن علاقتهم بالعدالة وما فعلته بهم، ويتشابهون في أجسامهم

التي يعيد الســجن صوغها، ويغيب عن نظراتهم بريق الحياة: «برّا *route*» أو «برّا حساب»[27]؛ صوت يســمعونه كلّ صباح، فتصطف المجموعات ليعُدَّهُم رئيس الجناح، الســجين هو الآخر. ويستفيق المســاجين بتعب الأرق بعد ليلة مضنية لكثرة الهواجس. الآن يتذكّر كلّ منهم مع إشــراقة كلّ صبح أنه مسجون بعد أن غادره مخياليًا في أثناء النوم. ينتشر المســاجين في فضاء فسحة محاصرة، ومع ذلك تتغير نبرة الصوت عن الداخل ليسري فيها بعض النشاط وقليل من الأمل: «ماذا قلت؟ كيف حدثت المكافحة؟ كيف كان القاضي؟ الأســرة، الاستئناف، التعقيب، لقد وقعت بين يدي قاضٍ لا يرحم، ماذا عليك فعله الآن؟ لقد تعبت، أريد أن أعرف حكمي». والحكم لدى السجين هو معرفة تاريخ السّراح، وبعده تبدأ رحلة السجن، فيتحجّر القلب وتتغير اللغة، وينقلب من ضحية إلى نزق غير مبال، تمرّدًا على «حكم جائر بالسجن». هكذا يراه السجين مهما يقترف من جرم.

وحينما ينتصف النهار يُؤْتى بغداء يتركــه من كان مريضًا. ولا بأس خلال ذلك في إعادة تفكيك ما قد قيل ســابقًا ولكن بمزيد من التفصيل. وهنا يُفسَح المجال لأهل الخبرة مــن «الكرّا كجيــة»[28]، أولئك الذين طــال مقامهم في الســجن وعلموا أســراره وخبروا مســالك القضاء. وفي الليل تهجع الحركة، ويتمّ التّعداد مرة أخرى، فتقفَل الغرف ويبدأ السجن الحقيقي، ويؤول الأمر إلى حارس الليل من بين المســاجين، ومن مهماته منع التّجمّعات، والوشــاية بمن يستهلك المخدّرات.

رابعًا: صورة العدالة في الجسد: لغة الوشم

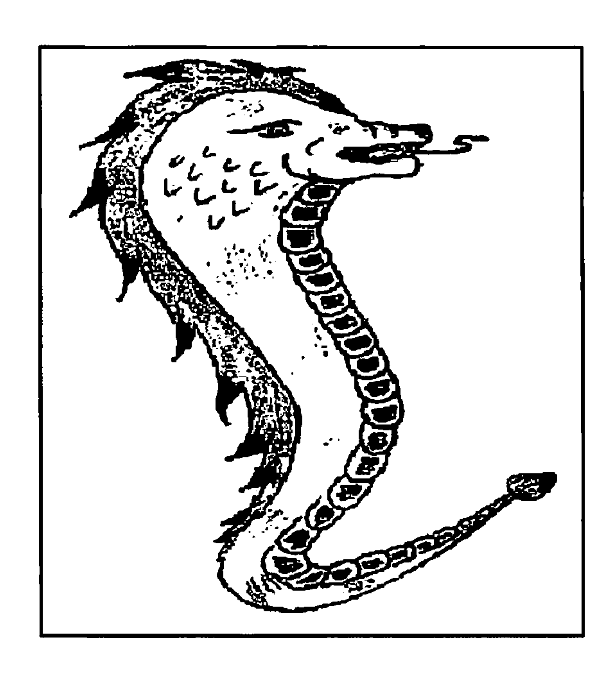
الوشــم علامات يتواصل من خلالها المســاجين بلغــة صامتة لا يفهمها غيرهم. وقد تنبىء عمّا يســتبطنوه عن العدالة الجزائية التي أودعتهم السجن من أحكام، كهذا الوشــم الذي يشــير إلى قاضٍ (الحاكم بلغة السجين) بفم ذئب

---

(27) اصطفّوا في مواقعكم للقيام بعملية التّعداد المعتادة.

(28) المقصود بالكرّاكجية المتعوّدون على الإجرام، وطالت مدّة ســجنهم حتّى ألفوه وتمرّسوا بنمط الحياة فيه. ومنهم من صار عاجزًا عن مغادرته، ولو أُفرج عنه.

وفرو حصان وكرش حنش. فيظهر هنا على شــاكلة حيــوان مركّب من ثعبان وحصان وذئب، حاد الذّنب طويل اللســان، بارز الأنياب عظيم الرأس، كثيف الفرو، وبلا عظام[29].

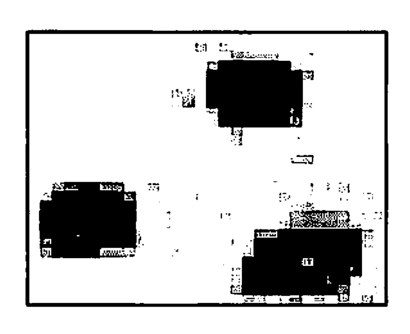


والوشــم، كما هو معلوم، كتابــة بالنقاط، والنقطة لدى الســجين مدخل تجريبي يقدّر من خلاله مدى قدرته على التحمّل من عدمه، فإمّا أن يمضي في التجربة وإمّا أن يعدل عنها. وفي هذه النقطة الصغيرة لعنة على «الحاكم الظالم» وتمرّد على ســلطة القانون وانطلاق في الانحراف وإعلان العصيان. ولعلّ هذا ما يجعــل عون الأمن ينفر منها، ويدفع الســجين إلى إخفــاء دلالتها. وتوضع النقطة بجانب الأنف لتشــير إلى الأنفة والاعتزاز بالــذّات، وقد توضع تحت شــحمة الأذن علامة على أن حاملها قليل العناية بالقيل والقال، وتكون بجانب الفم دلالة على النفور من «الصّبة»، بلغة المســاجين، على معنى عدم الوشاية

(29) الباحث مدين للأخصائي النفسي في سجن المدني في المرناقية منير الدريدي على ما قدّمه لهذا البحث من مساعدة، بما في ذلك هذه الرسوم والأوشام.

بمن حوله. وقد توضع على الخد الأيسر لتعني «لا أرى»، أي إن السجين يمتنع من الإدلاء بالمعلومات التي يعرفها. وتوضع بجانب العين لتعني امتهان تشغيل النساء بالبغاء السري. ويمكن أن توضع ثلاث نقاط بجانب كل عين للإشارة إلى المعنى نفسه.

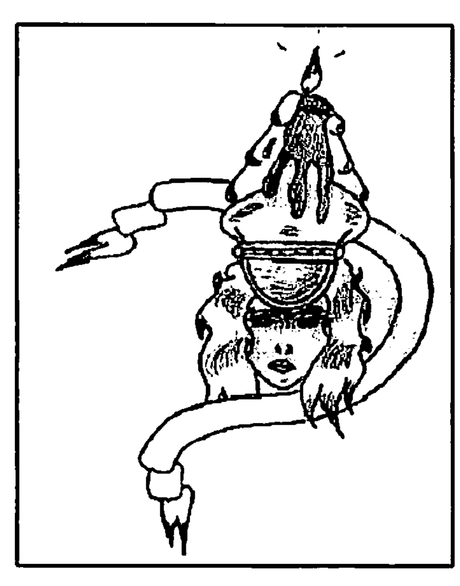
وفي هذا الرّسم نقطتان بين سمكة دلفين على رأسه شمعة تحترق، وتعني: «الداخل مفقود والخارج مولود» ويرمز بذلك إلى السجن. ويبدو من تأويلات السجناء أن النقطتين موجودتان كثيرًا لدى البحارة تلميحًا إلى خطورة البحر، وكمثله السجن الذي لا يعرف ساكنه إن كان سيخرج منه حيًا أم ميتًا.



وهذا المثلّث من ثلاث نقاط هذه المرّة يعني عصيان اللّه والوالدين، تمرّدًا على الروابط الدينية والأسرية والاجتماعية والتعلّق بمبادئ خاصة ونمط تفكير مختلف؛ فعالم السجن له قيمه ومعاييره ونظامه الاجتماعي الخاص.

وينضاف إلى مثلث النقاط نصف دائرة ليعني التقاء ثلاثة أصدقاء في عصابة مارقة عن القانون قاموا من خلال هذا الوشم باتحاد ثلاثي عبر الوشم. وقد تتوسّط النقطة مربّعًا من النقاط لتعني الإحساس بالغربة في الفضاء السجني: «وحيدًا بين أربعة جُدُر»، وهي عادة ما تُرسم على ظهر اليد نتيجة انعدام الزيارة وقلة الأصدقاء.

ويصل عدد النقاط إلى ثماني نقاط أو ست عشرة نقطة في شكل نجمة، ويعني أن السجين محكوم بالأقصى، وهو حكم قديم كان يقاضى به الأفراد الذين يرتكبون جرائم كثيرة ويساوي حكم السجن مدى الحياة حاليًا. ويعني السجين من خلال الرسم أنه يرزح تحت حكم طويل الأمد.

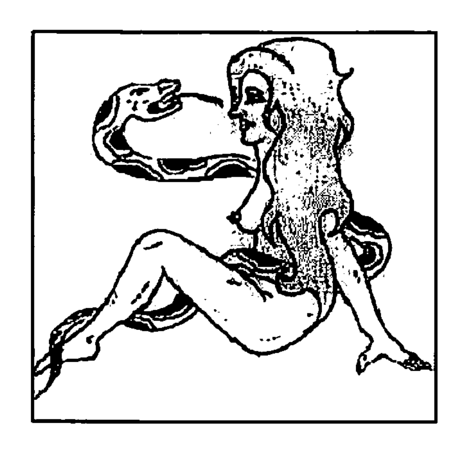


ويعلـــن الســـجين في وشـــومه، أحيانًا، غيضًا ممّا لعون الأمن من نفوذ على سلطة القانون وتحكّمه في مصير العدالة الجزائية حين يطوّقها بمحاضر قُدّت بمكر وإحكام. ويبيّن الرّسم وجه المرأة متوّجًا بصـــدارة (خوذة) تعتليها شمعة تحترق: الشـــرطية امرأة تذوب، وذاك ضرب مـــن ضروب التنكيل عبر الوشـــم. والمرأة في وشـــم السجين هي، بشـــكل عام، خطر محض، عليه أن يحْذره. ومع ذلك تظلّ أهمّ الدوّال كثافة ودلالة؛ صراع بين ضرورة الفراق اتقاء لخطرها والحاجة إليها والتخلّص من حبّ آسر. والشمعة فيه إشارة إلى الذوبان والزوال.

ويظهر رجل الأمـــن أو الحاكم في بعض الوشـــوم في صورة امرأة للتحقير والحطّ من الشـــأن. ويُعرف هذا الوشم بكلمة «البوليســـة»، وترمز الصدارة على رأس المرأة إلى السلطة الغاشمة. ولماذا الشـــرطة؟ لأنّها المدخل المأزقي الأول نحو المحكمة، فالســـجن مبتدؤه محضر اتهام تعدّه الشرطة العدلية.

وتضاف وردة حمراء كشكل من أشكال المراودة، فيتحوّل عون الأمن إلى أنثى تُراوَد وتُحبّ. وفي هذا ضرب من التطاول العلني على الأمن، والحبّ فيه تنكيل وانتقام.

وهنا امرأة عارية يلتفّ حولها ثعبان، ويتناظر الرأســان والجسدان. الأنثى والثّعبان، دلالة على التّشابه.



والمرأة في الغالب أفعى، وفي ذلك موقف متطــرّف منها جرّاء نهاية ســيئة لعلاقة ما أدّت به إلى السجن.

وتظــلّ وشــوم الحيــوان الأكثر حضورًا في مخيال الســجين، يتصدّرها الثّعبان ثمّ الدّلفين فالعقرب فالنّسر، وبعد ذلك العنكبوت والتّنيــن والأخطبوط. والسّام فيها والكاسر قبل الوديع.

هكذا يعبّر السجين عن كوامنه بالوشم بما هو كتابة مسنّنة (écriture codée)، ولكنّه ينشئ أيضًا قاموسه اللفظي القائم على المناورة والمواربة والتخفّي، من قبيل «الدرّاقه» التي تشــير إلى السّــتار الذي يوضع أمام البلاط السّفلي، فتأخذ شاكلة الصندوق المغلق. والدرّاقة من الدّرق، على معنى الإخفاء. ومن الألفاظ الدارجة في لغة السجن «الكمامصي»، وتطلَق على السجين البارع في الانفلات من القوانين والعقوبات الإدارية السجنية، والقادر على إلحاق الضرر بالآخرين، وفعلته تســمّى «كمّوصه». ولـ«الكمامصي» مكانة متميزة في التراتبية السجنية تجمع بين التبجيل والنفور. و«الرقّاص» سجين قوّاد يتاجر بالمعلومة ويصعب تحديد الجهــة التي يتعامل معها في الوشــاية. وتكثر الألفــاظ التي تحيل إلى الفخاخ والتّوريط على غرار «الخيط» وتعني الفخّ والوشاية. فربطُ الخيوط بلغة الســجن كفاءة في التّوريط واحتراف في خلق المآزق للغير، وتعدّ مأثرة ضمن هذا العالم الضاري.

خامسًا: سجينة العدالة، الدورة اللولبية

لســجن النســاء تاريخ طويل في تونس فرضه نظامها الأبوي ليعيد إنتاج نفســه عبر جهاز من الإكراه والمراقبــة، أبرزه «دار جــواد» كصيغة من صيغ

العدالة المحلّية تعود إلى ما يزيد على قرن ونصف قرن. «دار جواد»، أو «دار العدل»، سجن مهين للنّساء اللاتي خرجن عن طاعة أزواجهن، أو أحببن رجلًا من دون إرادة الأب، وقد يُحجر فيه على الطليقة حتّى تنتهي أشهر العدّة[30]. إنه سجن لحماية الحياة الحميمية للذكر وتناسله بصرف النّظر عن مشاعر المرأة وإرادتها، فلا معنى لحبّ في صيغة المؤنّث ما لم يصادف قبولًا اجتماعيًا. وما أحطّها صورة لامرأة سُجنت يومًا في «دار جواد» لأنها تضع شرف الأسرة كلها في الميزان. هذا الامتياز الذكوري لا يزال متواصلًا إلى اليوم؛ فقد يتسامح المجتمع مع سجين العدالة فيبقى في عيون الأهل، وفي ثياب العهر نقيًا، تُمحى خطاياه ويعاد إدماجه بعد سجنه ويستقبله المجتمع بكلمة السرّ: «كفّارة».

أمّا المرأة، فلا تُمحى خطاياها، وتوصم وصمة مزمنة لا غفران بعدها: القحبة تظلّ دائما قحبة وإن تابتْ. والزّانية تُشيّأ وتصبح موضوعًا للجنس حصرًا، فلا مجال لأنسنتها وعودتها إلى نسيجها الاجتماعي، خاصّة إذا كانت بنتًا من الرّيف. فتمرّ إلى الدائرة اللولبية التي لا خروج منها إلى غيرها. المرأة شرف قد يُنزع عنها وعن أسرتها بلا رجعة بمجرّد توجيه التّهمة إليها. أمّا الرجل، فشرفه مردود إليه بعد الإفراج عنه، وقد يزداد به فخرًا؛ فالحبس للرجال كما هو دارجٌ في الاستعمال[31].

تَعرِف المرأة بعد الحكم عليها ودخولها السّجن، خاصة إذا اتُّهمت بالزّنا، أنها خسِرت محيطها، وستقوم القيامة عليها لأن جسدها مسيج بثقافة الرعب والعيب، فإمّا أن تزهد في الدّنيا لتعود إلى ربّها، وهذا قليل، وإمّا أن تترك وراءها كلّ شيء، بما في ذلك قيم أبعدتها. وفي هذه الحالة تنقم المرأة السجينة على العدالة وتربّي مخالبها استعدادًا لاحتراف الجريمة، فلا تكفّر عن ذنوب

---

(30) Dalenda Largueche, «Dar Joued ou l'oubli dans la mémoire,» dans: Larguèche, Abdelhamid et Dalenda Larguèche, *Marginales en terre d'Islam* (Tunis: Cérès, 2000), pp. 85 - 111.

(31) أُطلقت هذه العبارة في البداية على سجناء المقاومة ضد المستعمر الفرنسي. واستُغِلّت بعد ذلك مدخلًا لإعادة إدماج الرّجال ضمن نسيجهم الاجتماعي، فكأنّ شيئًا لم يكن، بل إن السّجن يشدّ من عزم الرّجال ويعزّز قوّتهم.

لم ترتكبها،[32] بل تحمّل المســؤولية لأحوال خارجة عنها، ومنها زوج شديد القسوة وأخ أناني وأب كتابوت من الحجر:

«م» في الســابعة والعشــرين من عمرها[33]، تتوعّد بحرق عدالة أحرقتها: «لســتُ امرأة إن لم أخرج من الســجن مجرمة. لن أطلب الرحمة ولن أطلب العفو، لا أحترمكم، بل ســأعود إلى الســجن بــإذن اللّه. لقد لطّخوا شــرفي ومرّغوا رأس أســرتي في التراب. أين العدل؟ لماذا لــم يُجروا عليّ في حينها تحليلًا لدى الطّبيب الشّــرعي؟». وعندما تتحدّث «م» عن حزنها تكاد تختزل كلّ الحزن الأنثوي. لقد انقطعت عن الدراسة في الخامسة من التعليم الثانوي، وعرفت زوجها شديد الوسامة حين بلغت السادسة عشرة من عمرها، وتزوّجته في الثامنة عشــرة رغمًا عن إرادة أســرتها لتنجب منه ولدين. وفجأة انكشــف الوجه العنيف للزّوج، إذ صار يضربها في الغدوّ والرّواح، حتّى أنه حاول قتلها يومًا، ولكنّها مع ذلك، تُســقط عنه الدّعوة كلّ مرّة. وذات يوم، تنتبه إلى حقيقة أخرى لاحظتها من الهيئة التي يعود بها إلــى البيت: ثياب ممزّقة وقميص عليه بقع دم وجســم به آثار خدوش. لقد صار نشّالًا وقاطع طرق يفتّك بما يصادفه، بالإضافة إلى إدمانه شرب الخمر. ولمّا ساءت العلاقة بينهما، بعث لها بصديق إلى البيت ليغتصبها، فشجّ رأسها بضربة وشــدّ وثاقها وهمَّ بها، وإذا بها متّهمة من قبل زوجها بقضية زنا، وإذا بالكلّ يســاهم في توريطها، بحســب زعمها، بــدءًا من أعوان إقليم الحــرس الوطني الذين قالوا إنهــم أخرجوها في لِحَافٍ سَتْرًا لجســدها العاري، مرورًا بالشّهود الذين شهدوا على ما لم يسمعوا وما لم يروا، وصولًا إلى القاضي الذي ردّ عليها حين طالبت بالتّحليل «أنّها ليست في فرنســا». وها هي الآن تقضي عقوبة بالسجن خمســة أعوام بتهمة الزّنا وخطية مالية قدرها خمسمئة دينار على تعنيفها للقاضي وعدم احترامها لهيبة المحكمة،

---

(32) ذنوب لم ترتكبها على حدّ زعمها. طبعًا، لســنا معنيين في هذا البحث، مثلما سبق أن أشرنا في موضع آخر، ببلوغ الحقيقة، بقدر ما نتعلّق ببلوغ تمثّل السّجين للعدالة.

(33) المرأة لا اســم لها في هذا النصّ ولا مدينة، حتّــى لا تُتَبين هويتهــا أو جغرافيتها احترامًا لحرمتها. مع أن «م» تصرّ على ذكر اســمها كاملًا، ولكنّي لا أفعل ذلــك تجنّبًا لما قد يحصل من إحراج للأُسر المعنية التي قد تلجأ إلى مقاضاة الباحث في حال كشف عن هوية السجينة المبحوثة.

بعد أن كانت لا تشرب كأس شاي أمام أبيها. لـ «م» قاموسها اللفظي الخاص، فالضرب عندها «شرِمْبَة» أو «أعطاني على شُرْبي». الآن انتهى كلّ شيء: «صار الحبس بيتنا، تعلّمت فيه الجريمة وتعرّفت على المتسكّعة والأفّاقة. سآخذ حقّي بيدي لأردّ اعتباري. في التّعقيب سأتكلّم وسأتّهم القضاء الذي حاكمني مغلولة اليدين. لمّا التقيتُ زوجي أثناء المكافحة قلت له إمعانًا في استفزازه: ها أنّي قد زنيتُ، ولو كنتَ رجلًا لما أدخلتُ إلى فراشك رجلًا غيرك، وعليك الآن أن تربي لقطاءك». ولكنّها تعود لتستدرك خجلةً: «حاشى لأولادي أن يكونوا لقطاء». ثمّ تضيف: «ما تبقّى من عمري سيكون فسادًا في فساد. لن أخاف التّهمة ولن أرفضها، بل إنّني سأباهي بها. وسأفعل ما عليّ فعله عند الخروج من هنا. أي قانون يمنع أمًّا من أن ترى ولديها؟». هكذا تُسقط «م»، ولو قولًا، كلّ اللاّفتات تحت الأرجل، ولم تبق إلّا لافتة واحدة عنوانها الانتقام من المجتمع بجسدها الذي أصبح موصومًا بالعار، نبتة شوكية لا تورق ولا تزهر. القيم تترنّح أمام من اتُّهِمتْ بالزّنا رديف الطّرد من المجتمع بلا رجعة. فلم يُبق لها إلّا باب الفساد الموصوف: الرّجل يسرق ويقتل ويشلّحُ على الطريق العام ويَذبح المرأة كالدجاجة، و«يبقى أطهر من ماء السّماء»[34]. تُذبح المرأة بمجرّد تهمة الزّنا وتُحرَق اجتماعيًا فلا يعود لها من وجود إنساني بين الناس وبين أهلها، إلّا الموت أو العصيان، فتثور المذبوحة على ذابحها بعد أن يمارس عليها الحجْر من الجميع، ولا فرق في الإقصاء بين قريب وبعيد. فالزّنا عفن ينبغي ألّا يُبحثَ عن أسبابه بل أن يُوارى فاعله التّراب أو يوضع خلف أسوار السجون.

من الزّنا إلى حبّ الأنثى للأنثى عقوبة بعشرين عامًا سجنًا جزاء قتل الحانة «س. م» لزوج حبيبتها بطعنة واحدة جرّتها إليه جرعة خمر أفقدتها صوابها. توارت معه عن الأنظار بعد أن ظنّ أنها دعوة أنثى على مأدبة جنس، فإذا به يصارع الموت بطعنة عاشقة قاومها حتّى وصل إلى المستشفى حيث لفظ أنفاسه الأخيرة. عشرة أيام من التعذيب تولّته فرقة مقاومة الإجرام على الرغم

(34) نزار قباني، يوميات امرأة لامبالية، ط 17 (بيروت: منشورات نزار قباني، 1999)، ص 28.

من اعترافها: دجاجة مسلوقة[35]، ضرب على الرّأس، تفنّن في أصناف مختلفة من التّعذيب جعلتها تضحك وتبكي في حالة من الهستيريا. في المحكمة اعترفت بما فعلت وبما لم تفعل جرّاء الضّرب، فكان الحكم مدى الحياة، أي ثلاثين عامًا أمضت منها عقدين كاملين. تقول «س. م»: «سأخرج قريبًا من السجن عارفة بعالمه، خبيرة في الأحكام القضائية أقدر من محام، غير أنّي لا أرى في السجن صلاحًا بل تدريبًا على احتراف الجريمة وعلى إتقان المكر والدّهاء. جرعة خمر ونزوة حبّ هربتُ إليهما من صلف الرجال أشقياني دهرًا». والآن، وقد كفَرتْ بجسدها الذي هدأت حُمّاه تمامًا، لا يزال ينتظرها عقاب اجتماعي لا يقلّ إقصاءً فور خروجها من السجن، فلن تكون سوى فحم رخيص بعد أن وأَدَتْ أنوثتها وامتصّها السّجن ببطء. وتلك الدورة اللولبية لمن أحبّت بغير التقاليد: من جدران السجن إلى سَبْيِ المجتمع لما بقي فيها من حياة في إثر خروجها، إلى كفرِ المرأة بهذا المجتمع وعدالته.

ثمّة منطقة ملتبسة عادة يتركها السجين في تمثّله للعدالة وفي علاقته بها، وقلّما يفكّ غموضها. فهذه «ح. ش»، مطلّقة وبالغة من العمر واحدًا وخمسين عامًا تبدأ حديثها باتّهام القضاء الذي لم ينصفها حتّى بمجرّد سماعها قبل الحكم عليها بالإعدام. تقول حربية: «كان أول سؤال وجّهه إلي القاضي، لماذا تلقّبين بالسُّكراني؟ ثمّ منحني ربع ساعة فقط لأدافع فيها عن نفسي؛ ربع ساعة رآها كافية لأبعد عنّي شبح الموت. سلخت مع هذه المرأة ساعات أغلبها شهادات وفاء لزوج سابق قطّعته إربًا ورمت بأشلائه في غياهب الجُبّ، فعثر عليها راعي غنم على مسافة مئة وخمسين كلم تقريبًا من مكان الواقعة في تونس العاصمة، كما تقول عنها سجينة، في إثر انتهاء المقابلة معها، كانت تقاسمها الجناح نفسه في السجن. أمّا قصّتها، كما ترويها، فكلّها جهد لشدّ أزر زوجها وصبر على تحمّل بلائه. درست حربية في مدينة نيس الفرنسية، وتعرّفت على زوجها هناك، وهي في سنّ العشرين من عمرها، وأنجبت منه ثلاثة أطفال. كان بطّالًا، كما تقول، فخلقت له أفقًا.

(35) شكل من أشكال التّعذيب يوضع فيه المتّهم على شاكلة دجاجة حين تسلق.

غير أن شغفه بالتّدليس وإدمانه القمار أديا إلى إفلاسه، فبدأت تشتغل نيابة عنه، وتحرّكت أسباب الرّزق حتّى جمعت بعض المال. ولكن إدمانه التّدليس دفعه إلى تزوير إمضائها ليسحب مبلغًا ماليًا ممّا وفّرت له ولأسرته، فصار مطارَدًا في فرنسا من عناصر فرقة مقاومة الإجرام، ومهدَّدًا بالسجن. عندها تدخّلت لإنقاذه رغم ما سبّبه لها من متاعب، فهرّبته إلى إيطاليا لتصل به في الأخير إلى تونس. ولمّا همّت بالعودة إلى فرنسا أوصد أمامها جميع سبل الرّجوع إليها. ولم يكفه ذلك بل أخفى أبناءها عنها مدّة خمسة أعوام. ثمّ فرّت بعد ذلك ابنتها إليها بعد أن أفقدها أبوها عذريتها، فطلّقته بالضّرر أخيرًا لمّا أثبتت الضّرر الذي لحق بابنتها من أبيها. وحين سمع أنّها خُطبت، دهمها في بيتها ليلًا، وإذا بخطيبها يدخل في اللحظة التي كان طليقها يهمّ شقّ رأسها بساطور، فحال دونها وضربه ضربة قضت عليه. فكانت التهمة لكليهما القتل العمد مع سبق الإصرار والتّرصّد، وحكمت المحكمة عليهما بالإعدام شنقًا؛ حكم تراه حربية جائرًا وغير منصف، لأنّها في سردياتها لم تقتل. ظلّت بعد هذا الحكم ثمانية أعوام محرومة من زيارة أحد لها، وها هي اليوم قد جاوزت ثلاثة عشر عامًا في السجن، بعد تخفيف عقوبة الإعدام إلى السجن مدى الحياة. وتزداد قناعة كلّما طالت مدّة سجنها أن السّجن تعذيب نفسي، موت وحياة حتّى الفناء.

فلّة امرأة في الثالثة والأربعين، مطلّقة ولها بنتان وولد، أنهت تسعة أعوام من عمرها في سجن النساء، توفي والدها حسرة عليها: «ماذا تطلبون منّي بعد هذا ؟ لقد شربت سمًّا وسقيته لابنتي هروبًا إلى الآخرة من زوج سادي، أذاقني شتّى أنواع العذاب حتّى احترقت وأحرقت معي كبدي. غير أنّي بقيت وتوفّيت ابنتي بعد شهر ونصف شهر جرّاء إهمال طبّي، نزفت خلالها حتّى ماتت». كان الزّوج فظًّا، ويزداد شراسة حين السُّكر، لامعياري، يشرب حتّى يوم العيد. طرد ابنه ولمّا يتجاوز الثانية عشرة من عمره. ومن شدّة نقمته على سلوك والده نطق الابن يومًا قائلًا لأخته: «بإمكاني قتله وهو نائم، أدغره بسكّين».

سادسًا: النمط المثالي لسجين العدالة

نصوغ هنــا تأليفة مجرّدة لما يمكن أن يمثّل عناصر مشــتركة بين مختلف المســاجين الذين تقاطعت معهم هذه الدراســة، لنبني نمطًا مثاليًا للسجين في تونس، نِصْفه من الواقــع ونصفه الثاني تجريد الباحث لهــذا الواقع[36]، كمثل البخيل المثالي الذي وصفه موليير في *L'avare*، ذلــك «الأربغون» الذي يفقده صرف المال صوابه حدّ الإحساس بالنهاية[37]. كذلك ســجيننا، تفقده العدالة صوابه حدّ الكفر بها جرّاء جرم، للأقدار فيه نصيبهــا. ولا يتعلّق الأمر في هذا الجهد البنائي الذي يحاول أن يبني النمط المثالي للســجين بنظرة دونية له تراه مجرمًا بالجِبِلّة، كما ذهب إلى ذلك الإيطالي لمبروزو الذي بحث في العناصر الطبيعية، الوراثية، للمجــرم؛ هذه النظرة أفضت به إلــى الحديث عن المجرم بالولادة أو بالفطرة في كتاب سمّاه الإنســان المجرم، بيّن فيه ما يعتبره عناصر التخّلف الحضاري للمجرمين بالفطــرة، بل إن الجهد هنا لا يعدُ أن يكون بحثًا في العناصر الاجتماعية المشتركة بين مختلف السجناء.

إننا نحاول هنا في هذا النمط المثالي أن نقوم بعمل تركيبي يبني من الشتات مثالًا بعد تمييز وجرد وتصنيف. الســجين المثال في هذا البحث شاب نزق في تجلّيه، سارق في مرتبة أولى، ومدمن أو مروّج في مرتبة ثانية، وقاتل في الثالثة، وعنيف في درجة رابعة، ومغتصــب أو مُواقِع في مرحلة خامســة[38]، فيُقصَى لذلك اجتماعيًا. ويتراوح عمره بين الثانية والعشرين والخامسة والعشرين، تربىّ

(36) النمط المثالي مفهوم طوّره ماكس فيبر انطلاقًا من دراســته للفكر الرأســمالي ليكون دليلًا يساعد على صوغ الفرضيات، ويتعلّق الأمر فيه بجملة من المفاهيم التي تتمفصل في ما بينها لبلوغ الواقع وما فيه من ترابطات دالّة. ويمكّن من بناء الظاهر في أكثر تجلّياتها صفاء ووضوحًا بتكثيف وجهات نظر الباحث في اتجاه واحد حتّى يحصل على ترســيمة مجرّدة لها نصفها من الواقــع ونصفها الثاني تجريد الباحث لهذا الواقع. انظر مثلًا أطروحة ماكس فيبر «الأخلاق البروتســتانتية والفكر الرأســمالي»: Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalism, 1905*, Traduits de l'allemand par Jacques Chavy, Recherches en sciences humaines; 17 (Paris: Plon, [1964]).

(37) Molière, *L'Avare*, La Petite bibliothèque scolaire; 22 (Tunis: Cérès, 1994), p. 17.

(38) إحصــاءات الإدارة العامّــة للسّــجون والإصلاح للســجناء المودعين بحســب الجرائم والوضعية الجزائية أُقفلت بتاريخ 24 نيسان/ أبريل 2012.

في أســرة فقيرة ومفكّكة، من أبوين يفصله عنهما جيلان على الأقلّ. انقطع عن الدراسة في سنّ السادسة من التعليم الابتدائي، ونسي ما تعلّمه. جاهل بالقوانين في أول عهــده بالقضاء، خبير خبرة عملية بمســالك التحايل عليه بعد فترة من الحياة السجنية. تماهى مزاجه وتشــابهت مفرداته بلغة «العنبر»[39]، يرى نفسه دائمًا ضحية وضع ما خارج عن إرادته، وغالبًا ما يرتبط هذا الوضع بتقصير في سلامة الإجراءات العدلية.

تســاعد ســرديات الســجناء على الإمســاك ببعض العناصر المشــتركة فيهم لشــدّة تشــابهها، إنّها تكاد تكون واحدة، ويكفي أن تســمع واحدة منها حتّى تســتخرج عناصرها البنائية. تلك سِــيرهنّ تداخلــت الواحدة بالأخرى، فتصاهرت، لكثرة ما تداولنها في ما بينهن، تُشــبِعنها قيمًا لتنتصر بها على خطر الســجن وآثاره على أجهزتهن العصبية. إنهن يخدّرن الأوجاع بالمشاعر كتدبير وقائي واستراتيجي ضد الضّعف. بَشَرنا هؤلاء مهمّشات، مقتَلَعات، تضجرهن العودة إلى الوراء، إلــى حاضر الماضي فيجتهدن في قتله، ولا يســتدعين منه إلّا ما يساعدهن على النســيان، ويربكهن حاضر الحاضر، فتراهن يدرن حوله ليقاومن حرمانه من شروط الحياة الأوّلية ومن الحقوق المدنية، وليدرّبن الذات على البقاء وسط الجحيم. أمّا حاضر المستقبل، وبمفردات القديس أوغسطين، فانتظار يشــوبه الغموض. وقد تضيء شــمس الغد أنفاقهن كلّهــا. غير أن هذا العالم الصادي يهلكهن بأســواره الشــائكة ومفاتيحه الغليظة وأبوابه الشديدة القسوة لحظة إقفالها عليهن. إنّهن يرين شــعار السّجن المهيب المختلف، في بعض علاماته عن شعار الدولة فيرعبهن: أسَــدان ومفتاحان من الحجم الكبير داخل ميزان.

السّجين في نمطه المثالي شــخص شاحب الوجه، منكمش، مرهق لشدّة الفراغ، ضيق حدّ الانفجــار. وقلّما يكون قادرًا على التركيــز والتفكير، أثقَلَه ضيق المكان واتّساع الزّمان، يتثاقل في مشــيته وفي حركته. ينتظر كلّ شيء،

(39) غُرفُ السّجنِ التي تنغلقُ على المساجين تسمّى عنابر في لغة ساكنيها.

شديد الحساسية، بل إنّه يعاني التهاباتها؛ نفس واسعة وجسد ضيق ومراقَب حتّى لم يعد يمتلكه تمامًا. فلولا هذا الجسد لما كان في هذه «الحفرة». لذلك ينطلق في التنكيل بجسده حرقًا ووشمًا وجرحًا وإضرابًا عن الطعام، زيادة على شتّى أنواع الإهمال، والوشم أكثر قدرة على رسم معاناته: إنّه هنا تعبير ساخط بالجسد، إذ هو كتابة جارحة بالنقاط. ومع كل نقطة، تنزف قطرة دم منه: دلفين وسلحفاة وغضب منفجر من قلب يخرج على هيئة دبّ من لحم سجين، والياطر يرمز إلى الغرق، أو نقطة محاصرة من أربع جهات تشير إلى العزلة. ولكنّه يلجأ في الوقت نفسه إلى تهدئة هذا الجسد، الذي أرهقه، يهدّئه بالسجائر والقهوة بحثًا عن النّسيان. أمّا السجينة في نمطها المثالي، فنزقة هي أيضًا، متمرّسة على المكر والتّخفّي، لامعيارية في تمثّلها للعالم الخارجي، شديدة الذّكاء، كثيرة الشّك، قاسية القلب، لامبالية برأي الناس فيها ليقينها أنها أُقصيت من الحياة العادية وبشكل نهائي لِخَطأ ساهمت المصادفة في ارتكابه. ولكنّها لا تنسى أسرتها بل تظلّ مشدودة إليها، حتّى يكاد ينحصر عند حدودها الكون.

هذا السجين يقيم حربًا انفعالية على عدالة رمت به في غياهب السّجن في إثر جريمة لا دخل له فيها، بل ساقته الأحوال إليها مصادفةً فيقاومها انفعاليًا: «طُحت (سقطت) عند قاض لا يرحم»، «لم يحالفني الحظّ ذلك اليوم»، «لا أملك شيئًا أعطيه»، «لم أجد سندًا يشدّ أزري في محنتي»، «مسحوها فيّ». هذا هو السجين العادي المتوسط في مدّة حكمه، يرمي بلواه على غيره في الغالب، طفل صغير داخل المجتمع، ينتزع مَتَاع غيره، يسرق، ويقتل، ثمّ لا يقبل غير تفهّم فعلته وسَمَاحَه. فالسكّين أفلتت من يده ولم يكن ينوي القتل. وإذا ما عوقب يُناور ويبكي، مسبّقًا العاطفي على العقلاني، مثل طفل صغير في انحرافه. أمّا السجين لفترة وجيزة، وعائد، فمدمن على ما يقترف من جرم إدمان مخدرات جرّاء مشكل ظلّ بلا حلّ فتراه يخرج من السّجن ليعود إليه، وبشكل لولبي. وأكثر ما يدمن عليه السجين العائد لمدّة قصيرة المخدّرات والسرقة، والفجور إذا تعلّق الأمر بالنساء. وثمّة السجين بإضافة أداة التعريف

«الـ». إنّه ذاك الذي «صفّى» و«توزّر»[40] بعد مخاوف بلغت أقصاها. وحين يحصل على حكمه تَضْفَو نفسيته ويلتفت إلى محيطه السّجني، ويبدأ تنظيم حياته هناك ببرمجتها بحسب زمن العقوبة الذي فرضته العدالة. وشيئًا فشيئًا يصبح من «خبراء» السجن، فيتمتّع فيه برأس مال رمزي بعد أن يُمنح اعترافًا جماعيًا، فلكلّ عالم رموزه وكباره. هكذا يعيش السجن في وسط المدّة وتنطلق المغامرة. وعند اقتراب مدّة نهايتها، بعد عشرين عامًا في السجن مثلًا، تكثر مخاوف الخروج، فيدخل مرحلة جديدة يعدّ فيها استراتيجية العودة إلى مجتمع هجره منذ أمد وانقطعت به السّبل.

سابعًا: ثقافة المنع وفنون التحايل

يتحول بعض السّجناء من «الموزّرين» بالتدريج إلى «خبراء» بالأحكام القضائية، بما يكتسبونه من معرفة عملية واسعة، يعلّمونها للمبتدئين بالتّلقين. وضمن هذه المعرفة تدقيق في فصول القضايا، وطرق البحث فيها، وما يقال في أثناء التّحقيق وما لا يُقال، وعدد الدوائر ومن يجلس فيها، وسلوك كلّ قاض وما تعوّد عليه من أحكام: «هذا القاضي يعرف ربّي، وذاك لا يعرف ربّي»، هذا «يأكل»[41] وهذا لا «يأكل»[42]. وعند حضور السجين المبتدئ أمام هيئة المحكمة يجد أن ما تلقّنه من «خبراء السجن» يتطابق بصورة مدهشة، في الغالب، مع ما شاهده بأمّ عينه. الفصول جنحة و«دريبه» و«وزارة»[43]. من يُجرَى معه البحث في الابتدائي فحكمه خفيف. أمّا من يُبحث لدى التّحقيق فسيُوزّر لا محالة. وتُحفظ الفصول وأحكامها فصلًا فصلًا في الأثناء

---

(40) توزّر بلغة السجناء تعني صارت قضيته قضية وزارة وعوقب عقابًا طويل المدة، وأضحت تشير في الاستعمال الاجتماعي التونسي إلى الهلاك وإلى المصير السيئ، فيقال: «تحب توزّرني؟ على معنى تريد الإيقاع بي وهلاكي في السجن؟

(41) الأكل هنا استعارة تونسية تعني الرشوة.

(42) يحرص بعض المساجين على ذكر أسماء القضاة، ولكنّي أتجنّب دائمًا إدراج أي اسم ضمن بحثي هذا، إذ قد يكون الدّافع ردّة فعل على حكم يراه السجين غير منصف. وبكلّ الصّور، فإنّ الأسماء لا تفيد في تطوير إشكالية البحث.

(43) توافقها أحكام سجنية قصيرة. أمّا الوزارة، بلغة المساجين، فأحكامها طويلة.

وعن ظهر قلب، وخاصّة تلــك التي تتعلّق بالإعدام أو الأحــكام الطويلة من قبيل الفصــل 119 الذي يتوافق مع جريمة القتل العمد مــع التّنكيل، وحُكمُه الإعدام. وفــي هذا الجدول بيــان للقضية وفصلها وحكمها كمــا يبوّبها كبار المساجين أنفسهم(44):

الجدول (11 - 1)

سُلّم الأحكام كما يحفظها المساجين

القضية	فصولها القانونية	الأحكام
القتل على وجه الخطأ	208	من 10 إلى 20 عامًا
السبق العمد مع سابقية القصد	201 - 202	من مدى الحياة إلى الإعدام
القتل العمد مع التنكيل	201 - 202 - 205	الإعدام
الاعتــداء بالعنــف الشــديد الناجــم عنــه مــوت عــن غــير قصــد	207 - 208	من خمسة إلى عشرة أعوام
العنـف الشـديد الناجـم عنـه سـقوط مسـتمر مقـداره مـا فـوق 21 في المئـة	الفصل 119	من خمسة إلى عشرة أعوام
العنف المتبادل	-	من 6 أشهر إلى عام
المفاحشة	بين 205 و 208	من 20 إلى 25 عامًا
الاغتصاب	بين 205 و 208	من 10 إلى 20 عامًا
شراء مصوغ مسروق	-	من عامين إلى عشرة أعوام
سرقات مجرّدة	-	دريبــه: المبتــدئ مــن 4 إلى 6 أشــهر. العائــد: مــن 4 أشــهر إلى عــام ونصــف عــام

(44) هذا الجدول صاغه بعض المساجين القدامى وبعض العائدين. ولم يتم تغيير أي شيء ممّا ذكروه إلاّ الصياغة.

في بعــض الحالات، تدفع المعرفــة بخفايا القضاء إلى السّــير في دروبه الفرعية مــن دون الأصلية، ويصبح فيها كاتب المحكمة حاســمًا والشــرطي سلطة. وعلى قدر الموانع وكثرة التّعقيد تكون مسالك التحيل[45]. وبقدر ما تقلّ الحواجز في العلاقة بالقضاء وتضعف منظومة المنع، تنكشــف مسالك التّحيل وتتهاوى تقنيات المناورة. ومن مســالك التحيل الإنكار بالنسبة إلى المبتدئ، ورمي المسؤولية على أعوان الأمن بالنّسبة إلى العائد. وهي مسالك تأتي أُكلها، إذ تجعل حاكم التّحقيق يهمل محاضر الشرطة العدلية ليعيدها بنفسه.

ينســحب هذا أيضًا على عالم الســجن؛ فبقدر الحواجز وعلى قدر المنع ينشط التهريب ويكثر اســتهلاك المخدّرات والإدمان عليها داخله. لقد لوحظ يومًا في أحد السجون أن أعوان سجين يحملون معهم كلّ يوم ما يقارب الخمس عشرة علبة «نسكافيه» يستهلكون واحدة منها وتختفي البقية. فتبيّن عند التحقيق أنّها محرّمة على المســاجين، وأن الأعوان يحملونها معهــم لغرض التهريب. ولمّا أُفسح المجال رسميًا لبيعها داخل السجن هَوَتْ في لحظة واحدة منظومة التحيل، وهو مــا قد يعني أن علاقتنا بالمنع تحتاج إلــى مراجعة. فبقدر إحكام الغلق وتكثيف المنع، يكــون الفتح. لقد كان منع بيع النســكافيه ظلمًا، فقُوبل بالتّحيل. ومن مظاهر الظّلم كذلك المغالاة في الشــدّة عند كلّ محاولة اختراق للقواعد السجنية، كالفرار مثلًا، فيقال إن «السّخطة عامّة والرّحمة خاصّة»، أي إن العقوبة تســري على الجميع، أمّا الرّحمة فعلى فرد واحد. ينضاف إلى هذا إصرار على الحلول الأمنية، في بعــض الحالات التي تحتاج إلى حلول صحّية أو تربوية، من قبيل الإدمان على المخدّرات أو الخمر أو الســرقة، وحتّى العُهر أيضًا. لقد سُجنت لُبنى، التي لا تعرف عمرها على وجه التحديد، ثلاث عشرة مرّة من أجل السرقة والسُّكر، ومع ذلك لم تكف بعدُ عن إدمان السّرقة والنّشل والسّــكر. لبنى تقول إنها لم تفعل ذلك لا لأنّ السجن لم يقوّم سلوكها بل لأن أمّها كفّت عن زيارتها ومدّ العون لها عند حبســها. ومنهنّ من تدخل الســجن أربعين مرّة من أجل المــراودة بلا أمل في التوبة عن فعلهــا الإجرامي. وهذه

(45) وقد يكون هذا ما قصدته إحدى السّجينات حين رأت في نفسها كفاءة تفوق المحامي.

المعاودة قد تكون أكبر دليل على فشـــل المنظومة العقابية الراهنة التي لا ترى غير السّجن حلًا للحدّ من الجريمة.

خاتمـــة

العدالة مرجوّة ومدانة. هكذا هم الســـجناء في تمثّلهم لها، ينشدونها قيمةً ويدينونها مؤسّسةً، وهم إذ يفعلون ذلك إنّما يُحاجّون نظامًا اجتماعيًا في وعيهم العميق؛ نظامًا لطالما عاشـــوا على تخومه. المشـــكلة، إذن، ليست مع العدالة في العمق بل في وضع اجتماعي أقصاهم، فتشـــابكوا مـــع عدالة لم تفهمهم، بمعنـــى أنها لم تأخذ في حكمهـــا بأوضاعهم. والجور عندهـــم يأتي، في وجه من وجوهه، وفي مـــا يجمعون عليه، من التطبيق الحرفـــي لعدالة انحازت إلى هذا النظام الاجتماعي الذي لم يجدوا فيه مكانًـــا. ولأنها عدالة منحازة، أي لا تأخذ بالظروف والأسباب، فإن السجين الموقوف يناورها ويبحث عن مسالك للتحايل عليها من داخلها، أمّا المحكوم فقد سلّم أمره إليها.

الموقوف لا يرى في العدالة غير قاض ســـيحكم عليه، بصرف النظر عن القوانين التي تحكمه؛ هذه القوانين لا تعنيه إلّا بمقدار ما فيها من ثُغَر وفراغات قابلة للتأويل والمناورة. ومن المثير ملاحظة أن ما دعا إليه أرســـطو منذ ما يزيد على ثلاثة آلاف عـــام من تعديل للعدالة بالإنصاف هو عينه ما يطلبه الســـجين اليوم حين يراها أخذًا بالأسباب، وكأنّه يجادل فلاسفة السياسة في تعاليهم على واقع العدالة بحثًا عن مُثُلها.

العدالة في عيون الســـجناء وُضعت لتحكم بالســـجن علـــى الفقراء دون غيرهم، لـــكأنّ به إخفاء لعجـــز المجتمع عن إدماج كلّ أفـــراده. ومتى ضاقت مساحة العدالة الاجتماعية والمساواة بين الطبقات، انتشرت السجون وازدادت حاجة النظام السياســـي والاجتماعـــي إليها. وإذا ما حاولنـــا البحث في علاقة الســـجن بمختلف الطبقات الاجتماعية، لوقفنا عند معاينة لافتة للانتباه مفادها أن الطبقة الوســـطى هي الأكثر تحصينًا من عالم الســـجن، تليها طبقة الأغنياء. أمّا الطبقـــة الفقيـــرة، فهي الأكثـــر تزويدًا للسّـــجن بأهله. بعـــض الأغنياء قد

تدفعه لامعياريته المالية إلى الاستخفاف بالقانون والتّطاول عليه، أمّا الطبقة المتوسطة، ومنها القضاة ورجال التعليم والأطباء والمحامون، فتبدو الأكثر تمسّكًا بالقانون والتزامًا به ورغبةً في التعاقد عليه. فالقانون محصَّن عندها ومحصِّن لها، وأمّا الفقراء فتدفعهم أوضاعهم دفعًا إلى انتهاكه، فتراهم لا يقبلون أحكام العدالة الجزائية ولا يتحمّلون مسؤولية ما فعلوا بل يناورونها، أو يبحثون لهم عن شريك في المجتمع، وغالبًا ما يكون هذا الشّريك أبًا أو قاضيًا أو محيطًا اجتماعيًا، فينادون بالإنصاف. وكم في السجن من معوّقين ذهنيًا أو نفسيًا أو عضويًا، وكم فيه من مشرّدين وبائسين وعجّز كان يمكن دور للرّعاية الاجتماعية والنفسية والصحّية أن تؤويهم بدل مراقبتهم ومعاقبتهم.

ولأن السجن إقصاء اجتماعي وسياسي في العمق، فقد اضطرّت السلطة إلى إخفائه بعيدًا عن المدينة لتضعه في تخومها وأطرافها، وعلى مسافة أميال منها، درءًا لضعفها وصونًا لتجلّيها ومظهرها، بإخفاء تناقضاتها وعناصر فشلها في تحقيق العدالة الاجتماعية. وكلّما عجزت هذه السلطة في ما هو اجتماعي، نشط الجزائي لتمتلئ السجون بالمقصيين والمهمّشين والفقراء الذين نالوا حظًّا قليلًا من التعليم.

العدالة قاهرة في الأصل، والسجين مجرم بطبيعته. هكذا يتمّ تبادل الاتّهام بينهما. فما كان للقاضي أن يودعه السجن لو لم يكن قد ارتكب جُرمًا، وما كان للسجين أن ينال هذا المصير، فيعاني حكمًا مجحفًا لو لم يكن القاضي غير منصف، وسريعًا في حكمه. تنضاف إلى هذا شروط اجتماعية تتحمّل معه بعض الوزر؛ فالجريمة متقاسمة عنده، مشتركة بين أطراف عدّة: أحوال تهيأتْ، وقاض حَكَمَ، ومصادفة كانت مواتية، ومهمّش نفّذ. هكذا ينزع السجين عنه ما علق به من صفة إجرامية ليرى نفسه ضحية العدالة والمجتمع.

السجين صورتنا لأنه يكشف عمّا فينا من قدرة على أن نكون خَطِرين؛ نسخة منّا ولكنّها ذهبت إلى الأقصى في ردّة فعل جرّته إليها تناقضات اجتماعية قاهرة، وظروف ما كان له أن يرتكب جرمه لولاها. وإذا ما كانت هذه هي الدوافع الحقيقية في الغالب لارتكاب الجريمة، فإن السّجن، بما هو تقنية

سياسية لمعاقبة الجسد، يبدو حلًا هاربًا من تحدّيات أخرى كالتنمية والتوزيع العادل للثروة والحقّ في المدرسة، فارًّا من الحلول الإصلاحية العميقة. وقد تكون الدعوة إلى غلق السجون دعوة طوباوية وراديكالية، ومع ذلك يظلّ واقع الإقصاء قائمًا مادامت أسوار السجن لا ترتفع إلّا في وجه الفقراء والمقصيين لتنغلق عليهم، وهو ما قد يدفع باتّجاه التفكير مجددًا لا في تطوير العالم السّجني فحسب، بل في إيجاد حلول موازية له أيضًا: تنموية وصحية ووقائية، فبعض الأفعال التي تُعتبر جرمية قد لا يحتاج إلى أكثر من موطن شغل يعفي فاعله من السّرقة مثلًا، وبعضها الآخر يمكن أن يجد في المصّحة الحل الأنجع لأفعال من قبيل الإدمان الذي تمتلئ به أجنحة السجون في تونس. المصحّة تشفي والسجن يعاقب. وليس في إدمانه ما يضير الحقّ العام أو الخاص.

يتجنّب المجتمع، وهو يختار أن يعاقب الجسد بالغَلقِ ويُبعد السجن عن المدينة، إمعان النظر في قصوره والوقوف عند مظاهر فشله على إدماج ضعفائه. والسجين يعي ذلك حين لا يجد حوله من يقاسمه قرّ السجن شتاءً وحرّه صيفًا وظلمته في الأوقات كلها، سوى أمثاله من المهمّشين، فيكفر بالعدل والعدالة ويتوعّد، سرًّا أو علنًا، بالثأر لنفسه من مجتمع تخلّى عنه وعدالة لم تجد لديها متّسعًا من الوقت حتّى لسماعه. هكذا تبدو المعضلة، في وجه من وجوهها، معضلة تواصل بين السجين والعدالة، ولذلك تُبنى تمثّلاته لها على هذا النحو من القتامة. وتتورّط إدارة السجن هي أيضًا في هذه النظرة القاصرة للسجين حين لا ترى فيه إلّا مجرمًا قد يحتاج في أحسن الحالات إلى رعاية نفسية. أمّا الرعاية الاجتماعية، فمغيَّبة من الاهتمام، بل إنها ترى في الضغط الاجتماعي شكلًا من أشكال العقاب الشّرعي والحرمان من الحقوق المدنية لمجرم مفرّغ من لقاء مع محيطه الاجتماعي. الرعاية النفسية إدانة للسجين، والرعاية الأجتماعية، إن تمّت، ستكون اعترافًا من المجتمع ومعه عدالته بالمسؤولية والتقصير.

إن تاريخ العقوبة في تونس وما فيه من حيف جعلا مخيال الناس بشأن العدالة يتماثل مع ما يحملونه عن السلطات السياسية المتتابعة من قهر، بدءًا من

عهد البايات، مرورًا بالاستعمار الفرنسي الغاشم، وصولًا إلى مرحلة الاستبداد الأخيرة التي عرفها حكم بن علي. فالعدالة جائرة بقدر ما تكون السلطة السياسية جائرة في مجتمع يتحدّد إيقاع القضاء فيه بإرادة غير قضائية. لذلك كان «السّجن للرّجال» في التمثّل الاجتماعي التونسي، أي إنه شرف لا يناله إلّا من كان رجلًا. وهي عبارة أُطلقت على المساجين الذين قاوموا الاحتلال الفرنسي وعُمّمت بعد ذلك على غيرهم. وقبل ذلك رُمي بقائد ثورة القبائل في الظهير التونسي عام 1864 في السّجن حتّى قضى، وامتلأت السجون التونسية في العشريتين الأخيرتين بالمعارضين لنظام بن علي وبكلّ من رفض الامتثال لجور حكمه وفساده حتّى انتهى إلى ما انتهى إليه هاربًا من «ثورة شعبية» أطاحته: «والظّلم مؤذن بخراب العمران... وعائدة الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتقاض»[46].

تقوم عدالة السجن على مفارقة مفادها إعادة الإدماج بالإقصاء؛ فالسّجن، من هذه الوجهة، إصلاح وتأهيل بالغلق والإبعاد عن الحياة العادية والأسرية. هذه بداهة السجن، غير أنها لا تصل إلى قناعة السجين الذي لا يرى فيها إلّا لفظ المجتمع له وتخلّيه عنه، بصرف النظر عمّا اقترفه من جرم، حتّى وإن كان قتلًا. وقد لا يكون الحلّ في غلق السّجون واعتبارها إحدى عورات المجتمع، وإنّما في إنشاء مؤسّسات اجتماعية يتواصل من خلالها السّجين مع محيطه، وينزل فيها القاضي من عليائه ليستمع إلى حكم السجين عليه، فيتواصل معه ويفهم منطقه. وعلى المجتمع إعادة التفكير في معنى العقوبة وكيفياتها باتّجاه المحافظة على آدمية السجين وكرامته. وآدميته تكمن أوّلًا في اجتماعيته وتواصله مع حياته الأسرية. فالمجرم ليس مجرمًا بالطّبع، كما ذهبت إلى ذلك المدرسة الوضعية الإيطالية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، حين اهتمّت بالخصائص العضوية للمجرمين. ومتى عومل السجين معاملة المجرم

---

(46) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة: تاريخ العلامة ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، 2 ج (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984)، ج 1، ص 348.

الموصوم اتّسم سلوكه بنزعة انفلاتية، متمرّدة، غير قابلة للرقابة التنظيمية المؤسساتية، وخلَق أشكالًا من التحايل والمناورة تجهلها المؤسسة العقابية والسجنية. وكلّما ضاق الخناق على السجين، ابتدع له أساليب جديدة من التخفّي والمراوغة والتعويض، وهي من إفرازات الحياة السجنية، كالقدرة على مخاتلة القانون بالقانون، والرشوة والمخدّرات واللّواط.

هكذا بدا السجين التونسي هذه الأيام متطاولًا على عدالة يراها غير منصفة، جريئًا جرأة استمد بعض عناصر قوّتها من ثورة أطاحت النظام السياسي القائم في تونس وطردت رئيسه، وها هي الآن تحكم عليه بالسجن المؤبّد. والثورة الكبرى عند نيتشه[47] أن يتطاول العبيد والدّهماء على أسياد ليسوا أسيادًا، وأن لا يعتقد قليل الذّكاء في القدّيسين وفي أصحاب الفضائل الكبرى، وأن لا تعتقد الطبقة الدّنيا في الطبقة الحاكمة، ولا تعتقد النساء في تفوّق الرجال عليهن. تلك هي الثورة عند نيتشه، وها إن السجين التونسي، على الأقل كما بدا في هذا البحث الميداني من داخل السجون التونسية، يفكّ السّحر عن العدالة ويعرّفها بالضّد في الغالب.

ولعلّنا بحاجة ماسّة اليوم، بما أن الأمر على ما هو عليه، إلى إعادة النظر في أشكال «المراقبة والمعاقبة»، وفي تصوّر مورفولوجية السجن بما هو مؤسّسة عقابية، كالتخلّي عن طابعها المشتمل، البانوبتي (panoptique). هذا الطّابع يقوم على وجود برج مرتفع في الوسط تحيط به زنزانات مكشوفة تساعد على المراقبة والتحكم، فتشتمل داخله بنظرة واحدة. ومن الأفكار الممكنة التي قد تُحدث ثورة في السجون، لو تمّت، تحويلها إلى أحياء سكنية تمارس فيه الحياة بشكل شبه طبيعي ولكنّه مغلق. فالنظرة البانوبتية التي تقوم عليها السجون لا ترى إلّا الخارج، البرّاني، أمّا الدّاخل، ومنه نفسية السّجين وتمثّلاته، فبعيدة عن الإدراك ضمن هذا التصوّر الفوقي، المتعالي. وكم يحتاج بعض سجون اليوم إلى أن يصبح مستشفيات ومؤسسات للدفاع الاجتماعي ولخلق حياة جديدة لا تنفي العقوبة ولكنّها تجدّد الأمل والحياة بشكل مختلف.

---

(47) Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance,* p. 97.

العدالةُ الاستقامةُ[48]، هكذا رآها الجرجاني، وهكذا تراها المؤسسة السجنية، ولكنها عمليًا تنتج ضدّها، أي غير الاعتدال على معنى الشّطط. كذلك يتمثّلها السّجين ويتوعّدها، وهذا كنزعة سائدة، فيهدّد بالميل إلى ضدّها واحتراف الجريمة عند خروجه من السجن لأنّه يستوفي حقّه منه من دون أن يوفّر له حقّه في العيش الكريم داخله وخارجه. أفلا نحتاج، إذن، بما أن الوضع على ما هو عليه، إلى إعادة النظر في أشكال المراقبة والمعاقبة، وإلى مراجعة منظومة المنع في الثقافة العربية؟

المراجع

1 - العربية

كتب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة: تاريخ العلامة ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.** 2 ج. تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.

الجرجاني، علي بن محمد. **كتاب التعريفات.** تحقيق غوستاف فلوغل. ليبزيغ: فوغل، [1845].

رولز، جون. **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة.** ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

قباني، نزار. **يوميات امرأة لامبالية.** ط 17. بيروت: منشورات نزار قباني، 1999.

(48) علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق غوستاف فلوغل (ليبزيغ: فوغل، [1845])، ص 152.

نصر، سامي. سوســيولوجيا العود: دراســة سوســيولوجية لظاهرة العود داخل المؤسسة الســجنية وخارجها. تونس: كلية العلوم الإنســانية والاجتماعية، 2008.

أطروحة

نصر، ســامي. «سوسيولوجيا العود: دراسة سوســيولوجية لظاهرة العود داخل المؤســـة الســجنية وخارجها.» أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2007-2008.

2 - الأجنبية

Books

Balzac, Honoré de. *La Maison Nucingen*. Paris: Houssiaux, 1855. (Études de moeurs; 3. Oeuvres complètes de H. de Balzac; 11. Scènes de la vie parisienne; t. 3. Comédie humaine; pt. 1)

Balzac, Honoré de. *Oeuvres complètes*. 24 vols. Paris: Calmann Lévy, 1875-1892.

Droit, Roger-Pol. *Michel Foucault, entretiens*. Paris: O. Jacob, 2004.

Foucault, Michel. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. [Paris]: Gallimard, 1975. (Bibliothèque des histoires)

Goffman, Erving. *Asiles: études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*. Trad. de Liliane et Claude Lainé; Présentation, index et notes de Robert Castel. Paris: Editions de minuit, 1968. (Le Sens commun)

Larguèche, Abdelhamid et Dalenda Larguèche. *Marginales en terre d'Islam*. Tunis: Cérès, 2000.

Molière. *L'Avare*. Tunis: Cérès, 1994. (La Petite bibliothèque scolaire; 22)

Nietzsche, Friedrich. *La Volonté de puissance*.

Ricoeur, Paul. *Le Juste*. Paris: Esprit: 1995. (Philosophie)

Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat social*. Chronologie et introduction par Pierre Burgelin. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Livre 2, chapitre 6.

Weber, Max. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalism, 1905*. Traduits de l'allemand par Jacques Chavy. Paris: Plon, [1964]. (Recherches en sciences humaines; 17)

الفصل الثاني عشر

العدالة المجالية والتنمية في تونس: قراءة جغرافية في مفهوم العدالة

عبد الكريم داود

مقدّمة

تعددت في الأعوام الأخيـرة الأبحاث الجغرافية المهتمة بالبُعد الجغرافي لمفهوم العدالة، وبصفة خاصة لدى الجغرافيين الفرنسيين، بالنظر إلى أن انعدام العدالة (أو عدم المســاواة) يُعتبر من المشكلات الشـائكة التي تعترض العالم وتطرح ســؤالًا جوهريًا عن العلاقة المفصلية بين التباينات المجالية، أو انعدام العدالــة المجالية من جهة، والفــروق الاجتماعية من جهة أخــرى. وقد بيّنت الثورات العربية، ولا ســيما في تونس ومصر، ما لتلــك التباينات المجالية من دور في اندلاعها وفي إيجاد وضعية ما سُمّي «قابلية الثورة»، كما تبنّت أحزاب سياســية عدة في برامجها أو في حملاتها الانتخابية شعارات تنادي بـ «العدالة بين الأقاليم» و«التنمية الإقليمية العادلة»، في اســتجابة سريعة لمطالب الفئات والأقاليم المحرومة والمهمشــة. ويتمثّل الداعي الأســاس إلى هذا البحث في إيماننا بضرورة أن ينخرط اليــوم البحث العلمي عمومًــا، والبحث الجغرافي خصوصًــا، ذاك المهتــم بالتهيئة التّرابيــة وإدارة المــوارد والتخطيط المجالي والعمراني، في المســار الثوري والحراك الاجتماعي اللذين يشهدهما عدد من الأقطار العربية، ويصطف إلى جانب الفاعليــن الاجتماعيين المهتمين بالعدالة المجالية، لعله يساهم في إضفاء بعض العقلانية والواقعية على تلك الشعارات، لينخرط المجتمع المدنــي كله في هدف تحقيق عدالــة مجالية تتفق الأطراف كلها على مواصفاتها، في إطار حــوار ديمقراطي، لأن تحقيقها (داخل قطر من الأقطار) يجب ألّا يكون على حساب جهاته الأكثر ديناميكية.

يطرح هذا البحث ثلاث فرضيات أساســية: **أولهــا** أن البحث الجغرافي، على الرغم من حداثة اهتمامه بالعدالة المجالية، يمكن أن يساهم، في الأوضاع

الراهنة للربيع العربي، في توصيف علمي ودقيق لسياسات التنمية الاقتصادية والاجتماعية المتبعة في أغلب الحالات، ودورها في تعميق الفجوات الاجتماعية المجالية، كما يمكن أن يساهم أيضًا في استنباط حلول تساهم في إيجاد نوع من الإنصاف المجالي. أمّا ثانيتها فمفادها - انطلاقًا من دراسة حالة تونس - أن السياسات التنموية الليبرالية والمنخرطة في مسار العولمة لم تُحقق العدالة المجالية. وتفيد الفرضية الثالثة أن لا معنى للعدالة الاجتماعية في غياب النّجاعة الاقتصادية، ويبقى تحقيق تلك العدالة نسبيًا وبتوافُق مختلف الفاعلين الاجتماعيين، من خلال حوار ديمقراطي يؤسس للمستقبل. وسيتعرض هذا البحث في عنصر أول لمكانة مفهوم العدالة في المقاربات الجغرافية، كما يوضّح المفاهيم والمصطلحات المستعملَة للغَرض، ويُبيّن العلاقة بين المجال والمجتمع من ناحية، والعدالة من ناحية ثانية. وفي عنصر ثان، يبيّن مقوّمات العدالة المجالية كإنصاف مجالي ومدى إمكانية تحقيق الإنصاف المجالي من خلال سياسات التنمية والتهيئة الترابية. أمّا في عنصر ثالث فيتعرض البحث لمكانة العدالة المجالية في صيرورة الثورة التونسية ودور اللامساواة المجالية في اندلاعها، والشروط اللازمة لتحقيق الإنصاف المجالي عبر مقاربة جديدة للتنمية الإقليمية في تونس.

أولًا: مكانة مفهوم العدالة في المقاربات الجغرافية

1 - مفاهيم ومصطلحات لقراءة جغرافية لمفهوم العدالة

للبحث في موضوع «العدالة المجالية»، لا بدّ من تعريف بعض المصطلحات والمفاهيم الأساسية التي سيستعملها هذا البحث. يُعتبر مفهوم «المجال» (espace بالفرنسية وspace بالإنكليزية) من المفاهيم الأساسية في الجغرافيا؛ فالمجال الجغرافي هو الرقعة من الأرض التي تستعملها مجموعة بشرية ما لتوفير الغذاء والسكن ومختلف الوظائف الأخرى. والمجال عندئذ هو منظومة علاقات متكوّنة من عناصر طبيعية وأخرى اقتصادية وبشرية، توجد بينها تفاعلات عديدة من جهة، ونتاج اجتماعي بما أنه حصيلة تدخلات الفاعلين، من

جهة ثانية. ويختلف حجم هذه الرّقعة من الأرض بحسب المقياس الذي يستعمله أي باحث: الشارع؛ الحي؛ المدينة؛ الشبكة؛ الإقليم... ويرتبط بمفهوم المجال مفهومان أساسيان هما أولًا مفهوم «التُّراب» أو «المجال التُّرابي» (territoire بالفرنسية وterritory بالإنكليزية)، وقد عرّفه جاك ليفي بأنه «المجال الذي تتملكه مجموعة بشرية بصفة شعورية. إن ما يمثّله التراب بالنسبة إلى المجال لشبيه بما يمثّله الشعور بالانتماء الطبقي بالنسبة إلى طبقة اجتماعية: جزء من كيانه، ويدافع عنه». وثانيًا مفهوم «التهيئة التُّرابية» (aménagement du territoire بالفرنسية وTerritorial planning بالإنكليزية)، ويُقصد به جملة الاختيارات والتوجهات والإجراءات التي يجري ضبطها على المستوى الوطني أو الجهوي لتنظيم استعمال المجال والتراب، وهي التي من شأنها أن تضمن التناسق في تركيز المشاريع الكبرى للبنى الأساسية والتجهيزات العمومية والتجمعات السكنية.

يقرّ هذا التعريف بالجانب التشاوري في التهيئة (الاختيارات) والجانب التقني (البُنى- التجهيزات)، وأخيرًا القانوني (الإجراءات) في عملية التهيئة، كما يبرز فيه وجود مستويات مختلفة للتدخل: الوطني- الجهوي، وقد وضعها كلها في محتوى «التهيئة الترابية». لكن، مهما تعددت التعريفات، لا بدّ من الإشارة أولًا إلى أن التهيئة الترابية ترتبط بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تحدد بدورها استراتيجيات الفاعلين، وأهمهم هنا، الدولة؛ وثانيًا إلى أن التهيئة الترابية لم تؤد إلى القضاء على الفروق بين المجالات المركزية والهامشية، كما أنها لا تبنى على قواعد ثابتة غير قابلة للتغيير. وبما أن كل تهيئة تُرابية تعتمد على تقسيم البلاد إلى أقاليم تنموية، فإننا سنُعبّر عن ذلك في هذا البحث بمفهوم «الأقلمة» (régionalisation بالفرنسية وregionalization بالإنكليزية). أخيرًا سنستعمل مفهوم «الإنصاف» (équité بالفرنسية وfairness-welfare بالإنكليزية)، للدلالة على معنى مختلف نوعًا ما عن «العدالة»، ذاك المعنى الذي عبّر عنه جاك ليفي كما يلي: «توزيع متساو أو توزيع يُعتبر صائبًا». الإنصاف هو دون «العدالة» مستوى، ويفيد بأنه توزيع معقول للثروات بين السكان أو الجهات الجغرافية، ويرتبط بمسألتين أساسيتين: المداخيل (بحسب العمل) والتمكين من الخدمات الاجتماعية (مثل الصحة والتعليم). أخيرًا، إذا

كان نقيض مفهوم العدالة واحدًا (بالفرنسية inégalité وبالإنكليزية inequality)، فهو متعدد بالعربية (عدم مساواة، تفاوت، تباين)، سيعتمد عليها هذا البحث، بحسب السياق، للإشارة إلى نقيض العدالة.

2 - المجال، المجتمع والعدالة: أي علاقة؟

اهتم بعض علماء الاقتصاد وعلماء الاجتماع (قبل الجغرافيين) منذ ستينيات القرن الماضي بمسألة العدالة المجالية من خلال مُقاربات اعتمدت إشكالية التفاوت في مستويات التنمية على المستوى العالمي بين ما سُمّي آنذاك «البلدان المتقدمة» و«البلدان النامية». وأخذ مفهوم «التخلف»[1] حيّزًا مهمًّا في كتاباتهم، بعدما تبيّن لهم أن المقاربات الاقتصادية «الكلاسيكية» التي اعتمدوها في دراسة الاقتصاد الأوروبي أو الأميركي لا تنطبق على أجزاء عديدة من العالم في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية. وقد بنى سمير أمين مثلًا نظرياته على ثلاثة مفاهيم أساسية هي: «المنظومة العالمية للاقتصاد الرأسمالي» و«التراكم على الصعيد العالمي» و«التطور اللامتكافئ». فعلى سبيل المثال، بيّن في كتابه **التطور اللامتكافئ**[2] الذي أصدره عام 1973، نظرية «المركز» و«الهامش»، باعتبار أن المركز تمثّله البلدان المتقدمة ذات الاقتصاد الرأسمالي، في حين أن البلدان المتخلفة تُمثل الهامش، وذلك من خلال التحليل الماركسي لنمط الإنتاج[3]. ومن ناحية أخرى، يُعتبر عالِم الاقتصاد أندريه غوندر فرانك (A. G.

---

(1) ترجمتُنا لمصطلح (under-development) بالإنكليزية و(sous-développement) بالفرنسية.

(2) انظر: Samir Amin, *Le Développement inégal: Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Grands Documents (Paris: Editions de Minuit, 1973).

توجد ترجمة عربية لهذا الكتاب: سمير أمين، التطور اللامتكافئ: دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية، ترجمة برهان غليون، السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، 1974).

(3) تعرّض سمير أمين لهذه الأطروحات في كتاب له سابق صدر عام 1970 بالفرنسية تحت عنوان: Samir Amin, *L'Accumulation à l'échelle mondiale* (Paris: Éditions Anthropos, 1970).

وتوجد ترجمة عربية لهذا الكتاب: سيمر أمين، التراكم على الصعيد العالمي: نقد نظرية التخلف، ترجمة حسن قبيسي (بيروت: دار ابن خلدون للنشر، 1972).

ويبيّن سمير أمين أن المنظومة الاقتصادية العالمية تقوم على علاقات غير متكافئة بين «المركز» و «الهامش» لأن التنمية الرأسمالية في المركز ترتبط بانعدام التنمية في الهوامش، الأمر الذي يؤدي إلى =

(André Gunder Frank) من أهم من تناول بالبحث منذ ستينيات القرن الماضي مسألة التخلف، مُركِّزًا بالخصوص على دراسة حالة أميركا اللاتينية[4]. كما بيّن أيضًا في مؤلفاته ما أسماه «نظرية التبعية» التي تعتبر أن تخلّف «البلدان الهامشية» هو نتيجة حتمية لتطور النظام الرأسمالي العالمي. وعُرف غوندر فرانك أيضًا بنظرية «نمو التخلّف» التي تجد تفسيرها في هيكلة النظام الرأسمالي العالمي التي تفضي إلى تنمية المراكز على حساب الهوامش[5]. وفي السياق نفسه، تتنزّل نظريات الاقتصادي الأميركي إيمانويل فالرشتاين (I. Wallerstein) الذي يُقِر بوجود «منظومة عالمية رأسمالية» غير متجانسة، بل مُتميزة باللامساواة والتباينات العميقة في مستويات التنمية، ويعتمد في مُقاربته على نظرية المركز والهامش (وشبه الهامش) التي تقوم في نظره على تقسيم غير عادل وغير متكافئ للعمل على المستوى العالمي[6].

ولئن كانت المكتبة الجغرافية العالمية (الفرنسية والإنكليزية على وجه الخصوص) تحتوي على العديد من الدراسات الجغرافية بشأن البلدان المُستَعمَرة، تعود إلى أربعينيات القرن الماضي وخمسينياته، فإن تلك الدراسات بقيت ذات صبغة أحادية ووصفية، وغابت فيها المقارنات ودراسة الأسباب. ويُعتبر الجغرافيون الفرنسيون من بين أول الجغرافيين الذين اهتموا بمسألة التنمية غير المتوازنة وعدم التكافؤ في توزعها على المستوى العالمي،

= تعمق الفجوة بينهما. ويرى سمير أمين أن التنمية في «الهامش» تمر بالضرورة عبر القطع مع العلاقات غير المتكافئة في المبادلات مع «المركز» والتأسيس لتنمية قائمة على القدرات الذاتية (développement auto-centré)، كما يرى أن تجارب الصين و كوريا تُبيّن أن ذلك القطع ممكن، وأن «التحول العالمي نحو الاشتراكية» سينطلق من الهوامش «المتخلفة» لا «من المركز» المتقدم.

(4) من أهم ما نُشر من مؤلفاته: André Gunder Frank, *Capitalisme et sous-développement en Amérique Latine*, Traduit de l'anglais par Guillaume Carle et Christos Passadeos (Paris: Maspéro, 1968).

(5) تعرّض غوندر فرانك لذلك، خاصة في كتابه المنشور باللغة الفرنسية: André Gunder Frank, *Le Développement du sous-développement: Amérique latine*, traduit de l'anglais par Christos Passadéos, Textes à l'appui; 39 (Paris: Maspéro, 1970).

(6) من أهم ما نُشر له باللغة الفرنسية: Centre Québécois des relations internationales, *Les inégalités entre les états dans le système international: origines et perspectives*, sous la dir. d'Immanuel Wallerstein, Choix; 8 (Québec: CQRI, 1975).

محاولين اســتنباط مفاهيم ومصطلحات خاصة بالجغرافيــا. ويُعتبر الجغرافي إيف لاكوســت (Y. Lacoste) من أهمهــم[7]. وهو يقرُّ في كتاباتــه بأولية علماء الاقتصاد في التعــرض لظاهرة التخلف ودراســتها، لكنه يؤكــد أيضًا أن هذه الظاهرة لا تنحصر في صبغتها «الاقتصادية» فحســب، بل لها محتوى شمولي، لأن أسبابها متعددة؛ فبالإضافة إلى الأســباب الاقتصادية البحتة، توجد أسباب أخرى اجتماعية وديموغرافية وأنثروبولوجية وجغرافية، وهذا ما يفسر في نظره تباين حالات التخلف من مجال جغرافي إلى آخر، وبالتالي مكانة الجغرافيين، بمختلف مُقارباتهم، في دراســة الظاهرة[8]. ويرى أيضًا الجغرافي الفرنسي بيار جورج (P. George)، الذي كتب في منتصف ستينيات القرن الماضي، أن «ظاهرة التخلف في العالم اليوم هي ظاهــرة جغرافية»[9]. ويرى جان دراش (J. Dresch) الذي كتب في الفترة نفسها، أن المقاربة الجغرافية التي تعتمد تفاعلات العناصر الطبيعية والبشــرية تمكّن من فهــم ظاهرة «التخلف كســبب ونتيجة للعلاقات الاســتعمارية القائمة على عدم المساواة»[10]. نشــير أخيرًا إلى تعدد الأبحاث ضمن المدرسة الجغرافية الفرنســية في هذه الفترة (ستينيات القرن الماضي)، بشأن «التهيئة الترابية» من زاوية التباينات المجالية وطُرق معالجتها.

أصبحت مسألة العدالة المجالية تُطرح بشدة اليوم، في المقاربات الجغرافية، وبصفة خاصة جغرافيا التنميــة والجغرافيا الإقليمية، نظرًا إلــى تعمّق التباينات والفجوات الاجتماعية أكثر فأكثر. ففي أغلب البلدان المتقدمة، تشهد نسب النمو الاقتصادي تراجعًا في حين تزداد التباينــات الاجتماعية. أمّا «البلدان الصاعدة»

---

(7) نشــر إيف لاكوســت منذ عــام 1965 كتابــه المشــهور جغرافيــة التخلف. انظــر: Yves Lacoste, *Géographie du sous-développement*, Introduction par Pierre George, Quadrige (Paris: Presses Universitaires de France, 1965).

و اســتعملنا في هذا البحث الطبعة الخامسة التي صدرت عام 1982: Yves Lacoste, *Géographie du sous-développement*, 5e ed., Quadrige (Paris: Presses Universitaires de France, 1982).

(8) انظر: Lacoste (1982), p. 39.

(9) انظــر: Pierre George, «L'Approche géographique du sous-développement,» *Tiers-Monde*, no. 21 (1965), pp. 81-92.

(10) J. Dresch «Géographie et sous-développement,» *Annales de Géographie*, n° 418 (1967), p. 642.

والبلدان النامية، فلئن سجّل العديد منها نسب نمو مرتفعة، فإن توزيع الثروة بين فئات مجتمع البلد الواحد وأقاليمه يبرز تباينات عميقة[11]. ولم يهتم الجغرافيون بالبحث في الترابط بين «العدالة» و«المجال» إلّا حديثًا، ربما لأن المجال الجغرافي يبدو هو الأقل تجسيمًا لمبدأ العدالة. ومن خلال مقاربة تاريخية مُقتضبة للجدل حول مفهوم «العدالة»، يتضح أنه يقوم على مسائل جوهرية، مثل ارتباط عدم المساواة بأسباب طبيعية أو أسباب اجتماعية. فإذا كان مرتبطًا بأسباب طبيعية فحسب، يمكن في أحسن الحالات التوصل إلى التقليص منها، أمّا إذا وقع الإقرار بالأسباب الاجتماعية لعدم المساواة، وبدورها في تعميق الأسباب الطبيعية، فإن ذلك يفرض تدخّل الفاعلين الاجتماعيين لاستنباط الحلول للحدّ منها من خلال تطبيق سياسات إرادية للتهيئة الترابية. وترتبط الأسباب الجغرافية لعدم المساواة بخصائص مجال العيش من ناحية، وبطريقة تحكّم كل مجموعة بشرية في مجالها وإدارته واستغلال الثروات التي يتيحها من ناحية أخرى. وتتفاوت قدرة التحكم في المجال من مجموعة بشرية إلى أخرى، كما تختلف أساليب استغلال ثرواته وطرائق توزيع عوائدها بين مختلف مكوّنات المجتمع.

ويُعتبر حجم المجال وموقعه على سطح الكرة الأرضية وموارده وكثافته السكانية العناصر الأساسية المفسّرة لانعدام العدالة المجالية. ولا تأخذ هذه العناصر (الحجم والموقع والموارد والسكان) كامل دلالاتها إلّا بالنظر إلى تفاعلاتها وارتباطها بمختلف العناصر الاجتماعية والاقتصادية المكونة للمجال. ففي الأقطار العربية (كما على مستوى العالم)، أفضت الحدود الحالية للدول إلى تباينات كبيرة في مواردها، وبصفة خاصة موارد الطاقة والمواد الأولية والمياه. ويعود فقدان العدالة المجالية في هذه الحالة إلى أسباب طبيعية

---

(11) انظر في هذا الصدد: François Bourguignon, *La Mondialisation de l'inégalité*, La République des Idées (Paris: Seuil, 2012), pp. 13-14.

من بين المعايير التي استعملها هذا الباحث، الفرق بين الـ 10 في المئة من السكان الأكثر غنى والـ 10 في المئة من السكان الأكثر فقرًا في بلد ما، فوجد أن هذا الفرق هو 5 في البلدان الاسكندنافية (وهي من بين البلدان الغنية الأكثر عدالة)؛ وحوالى 7 في ألمانيا وإنكلترا و 10 في بلدان أوروبا الجنوبية و15 في الولايات المتحدة الأميركية (من البلدان المتقدمة الأكثر لامساواة)؛ و حوالى 40 مرة في البرازيل.

وأخرى بشرية. وقد تؤدي الكثافات السكانية الضعيفة داخل مجال ما أو قُطر ما إلى عزلته وافتقاده التجهيزات والخدمات الأساسية، فيكون ذلك سببًا من أسباب انعدام العدالة المجالية، في حين تؤدي الحالة العكسية إلى ضغط أكبر على الموارد.

ثانيًا: العدالة المجالية كإنصاف مجالي

1 - من العدالة إلى الإنصاف

إن التساؤل عن مدى ارتباط تحقيق العدالة الترابية بتحقيق العدالة الاجتماعية، مع الأخذ بالاعتبار مبدأ النجاعة الاقتصادية، يُحيل بالضرورة إلى مفهوم «الإنصاف»، وهو من المسائل الجوهرية التي ارتبطت بالجدل في «العدالة». قد يبدو هذان المفهومان متشابهين أول وهلة، لكن الفروق تتمثّل في أن «الإنصاف» يقتضي، كما هي الحال في الديمقراطيات الغربية التي عرفت منذ القرن التاسع عشر حركات عمالية مطلبية نشيطة، تمكين الطبقات العمالية والفئات الاجتماعية الفقيرة من الخدمات العمومية والتغطية الاجتماعية، وذلك من خلال دور الدولة في إعادة توزيع نسبي للثروة. واستعملنا في هذا البحث مفهوم «الإنصاف» كما ورد في معجم الجغرافيا باللغة الفرنسية [12]، وفي فلسفة جون رولز (J. Rawls). فقد طرح هذا الأخير من خلال كتابه الصادر عام 1971 [13] الأسس النظرية للعدالة [14]. ويعتبر رولز أن «العدالة تفترض

---

(12) انظر: Jacques Levy, «La Justice spatiale,» dans: *Dictionnaire de la géographie et de l'espace et des sociétés*, Sous la direction de Jacques Lévy et Michel Lussault (Paris: Belin, 2003), pp. 531-534.

(13) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Ma: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

وسنستعمل في هذا البحث بعض الفصول من الترجمة الفرنسية: John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. de l'américain par Catherine Audard, La couleur des idées (Paris: Éd. du Seuil, 1987).

(14) أورد رولز في الفقرة الثالثة من الفصل الأول ما يلي: «إن هَدَفي هو تقديم تصور للعدالة يرفَعُها إلى مستوى من التجريد أرقى من المستوى المعروف في نظرية العقد الاجتماعي كما عبّر عنها لوك (Locke) وروسو (Rousseau) وكانط (Kant)». انظر: Rawls, *Théorie de la justice*, p. 37. (ترجمة الاستشهاد للباحث).

تنظيمًا للمؤسسات الكبرى للمجتمع على نحو يكون فيه توزيع فوائد التعاون الاجتماعي وتكاليفه توزيعًا عادلًا على أساس المواطنة [ويكون ذلك عبر] اختيار إجماعي للمبدأين التاليين: المبدأ الأول: لكل شخص حق متساو مع غيره في النسق الشامل من الحريات الأساسية المتساوية وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع؛ والمبدأ الثاني: لا بدّ أن تُنَظَّمَ مظاهر التفاوت الاجتماعي والاقتصادي على نحو تكون فيه لمصلحة الأقل امتيازًا، وتكون مرتبطة بوظائف ومواقع مفتوحة أمام الجميع في إطار من المساواة العادلة في الفرص»[15]، والتي قام بتعديلها ومراجعتها في مقالات لاحقة وفي كتابه الصادر عام 2001[16] ليركّز على مفهوم «العدالة كإنصاف» (Justice as Fairness)، وهو في نظره تصوّر للعدالة - في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية التعددية - يقوم على مبدأ الحرية المتساوية بين جميع أفراد المجتمع مهما تكن انتماءاتهم (كحرية التعبير والتنظيم) من ناحية، ومبدأ أن تكون المساواة هي القاعدة لتوزيع الموارد الاقتصادية وألّا يكون التمييز إلّا لفائدة الأشخاص الأكثر حرمانًا، من ناحية أخرى.

يطرح جون رولز في هذا السياق السؤال التالي: «ما هو المفهوم السياسي

---

(15) نور الدين علوش، «حوار خاص مع الأكاديمي الدكتور منير كشو،» موقع ديوان العرب، 18/9/2012. <http://www.diwanalarab.com/spip.php?article34307>.

و يُضيف هذا الباحث في السياق نفسه: «[ضرورة أن تُرتب العدالة بحسب رولز] على نحو تفاضلي وفق قاعدتين: أمّا الأولى فتنص على أولية مبدأ الحرية كما يلي: تخضع مبادئ العدالة لنظام معجمي لا يمكن وفقه أن تحدّ الحرية إلّا بمقتضى الحرية ذاتها، في حين تنص الثانية على أولية العدالة على الفاعلية الاقتصادية والرفاه، فالمبدأ الثاني ذو أولية معجمية على مبدأ الفاعلية و على مبدأ تعظيم مجموع الامتيازات، كما أن مبدأ المساواة العادلة في الحضوض لها أي الجزء (ب) من المبدأ الثاني لها الأولية على الجزء (أ) من المبدأ الثاني ممّا يعني أنه لا يمكن أن يكون توزيع الخيرات لمن هو الأقل امتيازًا من غيره مقبولًا إلا إذا تم احترام مقتضى المساواة في الحضوض [الحظوظ]».

(16) هو كتاب: John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: The Belknap press of Harvard University, 2001).

ترجمته الفرنسية: John Rawls, *La Justice comme équité, une reformulation de «théorie de la justice»*, Trad. de l'anglais (États-Unis) par Bertrand Guillarme, Textes à l'appui, Politique et sociétiés (Paris: La Découverte, 2003).

وقد اعتمدنا على بعض فصول الترجمة الفرنسية والترجمة العربية: جون رولز، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).

للعدالة الأكثر مقبولية والذي يعيّن الشروط المنصفة للتعاون بين المواطنين المعتبرين أحرارًا... وأسوياء وأعضاء مجتمع متعاونين تعاونًا كاملًا في حياة كاملة من جيل إلى الجيل الذي يليه؟»[17]. ويبني رولز الإجابة عن هذا السؤال بأربعة مبادئ أساسية: أولًا مبدأ «مجتمع حَسَن التنظيم»، ويعني به ذلك المجتمع «الذي يقبلُ كل واحد فيه، ويعرف أن كل واحد آخر مثله يقبل المفهوم السياسي للعدالة»[18]. ثانيًا مبدأ «البنية الأساسية» أي طريقة تنظيم وتعيين المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسة[19]، وثالثًا مبدأ «الوضع الأصلي»، أي ما أسماه «الفكرة المنظِّمة للمجتمع نظامًا منصفًا من التعاون بين أشخاص أحرار ومتساوين... بالنظر إلى ما يعتبرونه منفعتهم المتبادلة»[20]؛ ورابعًا مبدأ «حجاب الجهل» وهو مرتبط بالسابق، ويعني هذا التعبير المجازي أن العدالة يجب أن تقوم على قاعدة الاعتبارات العامة لا الفردية[21].

---

(17) رولز، ص 95-96.

(18) وفي ما يتعلق بهذا المبدأ، يضيف رولز أن «البنية الأساسية للمجتمع، أي مؤسساته السياسية والاجتماعية الرئيسية وطريقة ترابطها في نظام تعاوني هي فكرة ذات معرفة عمومية أو يعتقد في وجاهتها لتحقيق مبادئ العدالة تلك». انظر: رولز، ص 97.

(19) يشير رولز في هذه النقطة إلى أن البنية الأساسية تشمل «القانون الأساسي السياسي ذا القضاء المستقل... وبنية الاقتصاد... والأسرة... فتكون البنية الأساسية الإطار الاجتماعي الخلفي الذي تجري داخله نشاطات الجمعيات والأفراد، والبنية الأساسية العادلة تؤمّن ما يمكن أن ندعوه العدالة الخلفية». انظر: رولز، ص 100.

(20) لتأكيد هذه الفكرة، يضيف رولز: «إن الشروط المنصفة في التعاون الاجتماعي هي حاصل اتفاق بين أولئك المنخرطين فيه، وإن أحد أسباب حصول ذلك هو أن المواطنين، استنادًا إلى فرضية وجود تعددية معقولة، لا يتمكنون من الاتفاق على أي سلطة أخلاقية، مثلًا، نص مقدس أو مؤسسة دينية أو تقليد من التقاليد. و لا يمكنهم الاتفاق على نظام من القِيَم الأخلاقية أو ما يأمر به قانون طبيعي وفق ما يراه البعض. لذا، هل يوجد بديل أفضل من اتفاق بين المواطنين أنفسهم يتوصلون إليه في شروط منصفة لهم جميعًا؟» انظر: رولز، ص 106.

(21) وردت في النص الإنكليزي بعبارة veil of ignorance، والمقصود أنه لو قام شركاء – في وضع افتراضي – باختيار مبادئ لمؤسسات عادلة في مجتمعهم، لا يعرفون الفئة التي ينتمون إليها (أثرياء أم فقراء أم يتمتعون بمواهب طبيعية أم بقوة سياسية). ويضيف رولز في هذا الصدد: «لا أساس للعدالة السياسية مع أشخاص يتمتعون بقوة تهديدية (أو بقوة سياسية واقعية أو بثروة أو بمواهب طبيعية) ويجب أن لا تُؤثر الامتيازات التاريخية والتأثيرات الطارئة الحاصلة في الماضي، في اتفاق على مبادئ مهمتها تنظيم البنية الأساسية ابتداء من الحاضر إلى المستقبل». انظر: رولز، ص 108.

من دون الخوض في جدل الفلسفة السياسية والأخلاقية الذي أثارته أطروحات رولز، لعدم اختصاصنا بهذا الموضوع، نورد (من زاوية المقاربة الجغرافية)، أن مفهوم «الإنصاف» في كتاباته جاء محتويًا على مقومات أساسية، منها ما أسماه outreaching بالإنكليزية وdépassement بالفرنسية، وتعني تسهيل بلوغ الخدمات الاجتماعية للفئات الاجتماعية الأقل حظوة؛ وما أسماه empowerment بالإنكليزية وhabilitation بالفرنسية، ويعني تدعيم قدراتها الذاتية من خلال بعض إجراءات «التمييز الإيجابي» مثلًا، أو ما يسمّى «التمكين». كل هذا يُبيّن أن لب إشكالية العدالة المجالية يكمن في استحالة التوفيق بين مطمح معاملة مجموع سكان بلد ما على قدم المساواة مهما كان موقعهم الجغرافي، والكلفة المالية المتفاوتة التي سيُحدثها ذلك في مختلف أجزاء المجال التُّرابي.

إن التوزيع المتوازن المثالي، أيًا يكن الموقع الجغرافي، ينفي الامتيازات التي يمنحها تجمّع السكان والتجهيزات والأسواق والبنوك في المدن الكبرى، والتي يلخصها مصطلح «مُقتصدات الحجم» (économies d'échelles بالفرنسية وeconomies of scale بالإنكليزية). وقد يؤدي التوزيع الجغرافي «العادل» لبعض التجهيزات، مثل الجامعات أو الكليات التي يستوجب توطينها، توافر المكتبات ومخابر البحث ووسائل الاتصال الحديثة والمحيط الثقافي والعلمي الذي تتيحه المدن الكبرى، إلى نتائج محدودة. وفي المقابل، فإن تعميم الخدمات القاعدية (كالربط بشبكات النقل والاتصالات والكهرباء والماء) مهما يكن الموقع الجغرافي، وبطريقة عادلة، يؤدي إلى نتائج إيجابية لا بالنسبة إلى المجالات التي شملتها هذه التجهيزات فحسب، بل أيضًا بالنسبة إلى كامل التراب الوطني. ويبقى التوطين الجغرافي لهذه التجهيزات اختيار المجتمع بأسره الذي يحدد، عن طريق قنواته الديمقراطية، نوعيتها ووسائل إنجازها. ومهما يكن من أمر، فإن ذلك لا بد أن تصحبه آليات مراقبة النتائج وتقويمها، كي لا تتحول تلك العملية إلى مجرد إعادة إنتاج لعدم المساواة إذا ما استفادت منها فئة دون أخرى.

2 – مدخل إلى الإنصاف المجالي

يمكن – في اعتقادنا – أن تجد نظرية رولز للعدالة كإنصاف، تطبيقًا – إلى حد ما– في جغرافيا التنمية بشـــكل عام والتهيئة الترابية بشكل خاص. ويمكن أن تهدِف التهيئة الترابية إلى تحقيق مقاصـــد متباينة: الوصول إلى توزيع أفضل للسكان وضروب النشاط عبر المجال، والحد من التباينات والصدوع المجالية من ناحية، والمراهنة على الأقاليم الأكثر كفاءة، بتدعيم قدراتها التنافســية أكثر فأكثر، من ناحية ثانية. ويكمن «التباين» المشـــار إليه بين دعم الأقاليم الهامشية بوازع البحث عـــن العدالة الاجتماعية مـــن جهة، ودعم الأقاليم النشـــيطة لما في ذلك من انعـــكاس إيجابي على كامـــل البلاد، من جهة ثانيـــة، الأمر الذي سيُمكّن من تطبيق نوع من العدالة التوزيعية. وبالتالي، نستطيع القول إن العدالة المجالية داخل البلد الواحد يمكن أن تتحقق عبر العدالة الاجتماعية، وذلك من خلال آليات تعديل للفروق الاجتماعية بين المجموعات البشـــرية في مختلف الأقاليـــم. ويمكن أن يحصُل التعديل من خلال التهيئـــة، كعملٍ إرادي ومُعقلن لمجموعة بشرية على مجالها التّرابي. وإذا اتسمت تلك التهيئة بالصبغة الإرادية والعقلانية، فذلك يعني أنها تمّت في إطار من التشـــارك والتوافق بين مختلف الفاعلين، فـــي مجتمع ديمقراطي وعادل. وفي هـــذه الحالة، يمكن ألّا تتناقض التباينات المجالية مع الإنصاف المجالـــي، إذا كانت تلك التباينات وليدة تنمية حقيقية يستفيد منها الجميع؛ تنمية مصحوبة بإعادة توزيع لثمارها بحسب قاعدة ترابية مجالية، وهو الدور المنوط بعهدة الدولة[22].

لكن، أمام تراجع دور الدولة اليوم في ظل العولمة والإصلاحات الهيكلية، لا بدّ للفاعلين المحليين في الأقاليم الهامشـــية من العمل على تحسين القدرة التنافســـية لتلك الأقاليم، والتي لا تتوافر إلّا بجملة من الحوافز المادية، كتوافر ظروف العمل الملائمة واليد العاملة ذات الكفاءة العالية والأســـواق النشيطة. إن ما تقدم يطرح مســـألة مهمة هي دَور سياســـة اللامركزية في تحقيق العدالة

---

(22) انظـــر فـــي هـــذا الصـــدد: Bernard Bret, «Les Inégalités: Une Question de géographie politique,» *L'Information géographique*, vol. 60, no. 1 (1996), p. 10.

المجالية. نعتقد في هذا الصدد أن لامركزية القرار تفترض إعطاء الأقاليم الدور الرئيس في تصور وتنفيذ سياسات التنمية الإقليمية، ويفترضُ ذلك مسبقًا وجود ديمقراطية محلية فعلية، تنبثق منها هياكل تسيير منتخَبَة، لكن ثِقَل تقاليد التسيير المركزي للمجال التّرابي التونسي مثلًا، انطلاقًا من تونس العاصمة لا يزال مهمًا جدًا، وهو موروث في جزء مهم منه عن الحقبة الاستعمارية الفرنسية (كما هو الأمر أيضًا في بقية بلدان المغرب العربي). ولئن تغيّر الأمر في فرنسا بصفة تدريجية وجلية منذ عقود عدة، فإن ذلك لم يحدث في تونس ولا في مستعمرات قديمة أخرى. فقد كانت سياسة التهيئة التّرابية التي سلكتها فرنسا بُعيد الحرب العالمية الثانية، وخاصة منذ سبعينيات القرن الماضي، تهدف إلى إعطاء الجهات (les régions) التي تتكوّن من مجموعة من الولايات (les départements) المُتقاربة جغرافيًا جملة من الصلاحيات كالانتخابات المحلية لمستشاري مجالس الجهات (Conseils régionaux) بالاقتراع العام المباشر، والتي تبتّ المشاريع التنموية الجهوية وتموّل جزءًا مهمًّا منها بواسطة الجباية المحلية، بالإضافة إلى التمويلات العمومية الأخرى التي تحصل عليها من الدولة. وعلى الرغم من أن الجهات في فرنسا لا تتمتع بالصلاحيات نفسها التي لمثيلاتها في ألمانيا، فإنها أدت إلى الحد من التضخم الكبير للعاصمة باريس، لكن من دون إضعاف قدرتها التنافسية مع مدن مثل لندن أو ميلانو أو شيكاغو.

أمّا في تونس، فإن الثقل الذي لا تزال الإدارة المركزية تَزِنُ به، يحدّ من قدرة الأقاليم على القيام بهذا الدور الجديد في التنمية، بالإضافة إلى غياب تقاليد العمل الديمقراطي قبل الثورة. لكن لا بد من الإشارة إلى أن اللامركزية لا تنفي دور الدولة، مثلًا كحَكَم بين الأقاليم في حالة الخلافات بينها في شأن ميزانية كل منها أو في شأن توطّن المشاريع المشتركة أو تمويلها.

من الناحية الاقتصادية البحتة، لا تعني العدالة المجالية في البلاد التونسية في نظرنا الحدَّ من نسق نمو المدن الكبرى مثل العاصمة تونس، التي لا تتنافس مع صفاقس (ثاني مدينة) أو سوسة (ثالث مدينة) بقدر تنافُسها مع مدنٍ متوسطية من حجمها، في إطار اقتصاد مُعَوْلَم. وبالتالي، يمكننا القول إن العدالة

المجالية تمر عبر تدعيم المدن الكبـــرى اقتصاديًا وإعادة توزيع الثروات مجاليًا بعد ذلـــك، لأن النجاعة تقتضي دعـــم الأقاليم الأكثر ديناميكيـــة وأخذ قدرتها التنافســـية بالاعتبار. فالعدالة المجالية لا تعني تسوية جملة الأقاليم، لأن إعطاء الأقاليم الهامشية أدوارًا لا يُمكنها القيام بها (لضعف البنية التحتية أو لعدم توافر مقومات طبيعية أو بشرية) سيُفضي حتمًا إلى الفشل، وسيغذي لدى سكان تلك الأقاليم آمالًا لا يمكن تحقيقها.

ثالثًا: العدالة المجالية وصيرورة الثورة في تونس

1 - اللامساواة الاجتماعية - المجالية والثورة في تونس

أدت السياســـات التنموية المتبعة في تونس من الاســـتقلال (1956) إلى اليوم إلى تعميق عدم المســـاواة والفجوة بين الأقاليم الساحلية التي يتركّز فيها جل الســـكان والنشـــاط الاقتصادي، والأقاليم الداخلية. ويُعتبر انعدام العدالة المجالية نتيجةً لتراكم تلك السياســـات، وهو من بين الأســـباب التي أدت إلى اندلاع الثورة التونسية من قرى ريفية ومدن صغيرة في الأقاليم الداخلية، قبل أن تتفشى في المدن الساحلية الكبرى وتؤدي إلى فرار الرئيس وسقوط النظام[23].

من خلال اســـتعراض مقتضب لمحتوى سياسات التنمية المُتبعة في تونس خلال العقود الخمســـة الأخيرة، ســـنحاول أن نبيّن عمق الفجـــوة الناجمة عن اللامساواة الاجتماعية - المجالية بين الأقاليم الســـاحلية والداخلية في تونس. لكن لا بد من الإشارة إلى أن التباين بين الساحل والداخل في تونس هو ظاهرة قديمة تعود إلى أسباب جغرافية (أهمية السهول الساحلية وسهولة الاستقرار بها) وتاريخية (كل الحضارات التي تعاقبت على البلاد التونسية استقرت على الواجهة الساحلية). تأكد ذلك التباين خلال الفترة الاســـتعمارية (1881- 1956) التي

(23) عبد الكريم داود، «الثورة التونســـية في ديســـمبر 2010 - جانفي 2011: قراءة من خلال التباينات المجالية في مستويات التنمية» (ورقة قدمت إلى: المؤتمر الأول للعلوم الإنسانية والاجتماعية الذي نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 26-24 آذار/ مارس 2012).

شهدت ظهور الموانئ التصديرية وتدعيمها ومد شبكة الطرقات وسكك الحديد التي دعّمت مكانة الأقاليم الساحلية.

شهدت الأعوام الأولى التي تلت الاستقلال محاولات تركيز أسس الدولة والعناية بالمناطق الداخلية بتركيز المؤسسات التعليمية والخدمات الصحية والإدارية وتحسين البنية التحتية، وخُصّص الجزء الأكبر من ميزانية الدولة لهذه الأغراض.

تمثّل بداية سبعينيات القرن الماضي فترة تحوّل مهمة في نمط التنمية الذي سينتهج المسلك الليبرالي بعد فشل «التجربة التعاضدية» التي طُبّقت في عشرية الستينيات، والتي تمثّلت في تطبيق نوع من الاشتراكية، خاصة في المجال الفلاحي وبعض الخدمات. وفي إطار تلك السياسة الليبرالية، سُنّت مجموعة من التشريعات لتشجيع الاستثمار الخارجي بمنحه امتيازات مهمة، فأدى هذا إلى تركيز العديد من الصناعات في المدن الساحلية (تونس العاصمة، سوسة وصفاقس على وجه الخصوص)، وهي صناعات تصديرية بالدرجة الأولى. وعلى الرغم من محاولة الدولة العناية بالأقاليم الداخلية من خلال ما سُمّي «برامج التنمية الريفية» و«برامج التنمية الريفية المندمجة»، فإن مظاهر اللامساواة المجالية ازدادت حدة، كما تعددت الاحتجاجات الاجتماعية، خاصة في المدن حيث أكبر التجمعات العمالية والأحياء الشعبية الفقيرة والمهمّشة[24].

يُعتبر «المثال المديري لتهيئة التراب الوطني لعام 1985»[25] نقطة مفصلية أخرى في تطور السياسة التنموية في تونس؛ فقد جاء في هذه الوثيقة أن هدف

(24) أهمها على الإطلاق تلك التي قادها «الاتحاد العام التونسي للشغل» مثل الإضراب العام في 26 كانون الثاني/ يناير 1978 الذي اتسم بتظاهرات كبرى في تونس العاصمة وصفاقس، أو ما سُمي «أحداث الخبز» في كانون الثاني/ يناير 1984 الناجمة عن الزيادة في أسعار الخبز والعديد من المواد الغذائية الأساسية الأخرى. و قد قُمعت بشدة، و سقط فيها عشرات الضحايا، كما تبعتها محاكمات استثنائية للنقابيين والمعارضين السياسيين.

(25) تُعتبر «الأمثلة المديرية لتهيئة التراب الوطني» في تونس أهم وثائق التهيئة الترابية وأعلاها مرتبة، بما أنها تُحدّد التوجهات الأساسية لسياسة التنمية في البلاد، والتي يقع في ضوئها إعداد بقية المخططات ووثائق التسيير الأخرى.

التنمية يتمثّـل في «الحد من اختلال التوازن في التنمية بين المناطق السـاحلية والداخلية من ناحيـة، والعاصمة وبقية البلاد من ناحية أخرى»[26]. ومن أهم ما جاء في هذه الوثيقة تقسيم البلاد إلى سـتة «أقاليم تنموية»، وإحداث «أقطاب تنموية»[27] في الأقاليم الداخلية، لكن النتائج، على مسـتوى التوازن الإقليمي والعدالـة المجالية، كانت محدودة جـدًا، إذ لم تتمكـن أي مدينة داخلية من الارتقاء إلـى مكانة «قطب تنموي» قادر على جلب ضروب النشـاط الإنتاجي وخلق الثروات وإحـداث ديناميكية تنمية إقليمية. وعلـى العكس، توجه جل الاسـتثمارات الخاصة نحو الأقاليم السـاحلية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى أهم الاستثمارات العمومية (السياحة والصناعات الكيميائية مثلًا).

ولئن طمح «المثال المديري لتهيئة التراب الوطني لعام 1985» في تحقيق التوازن الإقليمي أو نوع مـن العدالة المجالية مـن دون أن يتوصل إلى ذلك، فإن الذي سـيليه، وهو «المثال المديري لتهيئة التراب الوطني لعام 1996»[28] سيعلن بوضوح أن اللامسـاواة الاجتماعية المجالية وعدم التوازن بين الأقاليم هو «معطى موضوعي لا سـبيل إلى إنكاره أو إلى إزالته بصفة مطلقة»، مضيفًا أن الانخراط فـي العولمة يقتضي التركيز على الأقاليـم الأكثر حيوية اقتصادية وتركّزًا للسـكان لمجابهة المنافسة العالمية[29]، وهي الأقاليم الساحلية، وبصفة

---

(26) انظـر: *Schéma national et schémas régionaux d'aménagement du territoire: Atlas* (Tunis: Ministère de l'équipement et de l'habitat, Direction générale de l'aménagement du territoire (D.G.A.T), 1985), p. 2.

(27) هذه الأقاليم هي: الشمال الشرقي - الشـمال الغربي - الوسط الشرقي - الوسط الغربي - الجنوب الشرقي - الجنوب الغربي. يعتمد هذا التقسـيم على الفروق بين الساحل والداخل من ناحية، والتباين في الخصائص الطبيعية بين الشمال والوسط والجنوب من ناحية اخرى. أمّا «الأقطاب التنموية» في الأقاليـم الداخلية (مدن قفصة والقصريـن و جندوبة والكاف وباجة)، فقـد كان الهدف منها جلب الاسـتثمارات الخاصة للتوطن فيها بجملة من الحوافز الجبائية والتسهيلات في نظام القروض، لتصبح قادرة على الإشعاع على أقاليمها.

(28) انظـر: الكتـاب الأول، ص 6 و مـا بعدهـا مـن: Ministère de l'Environnement et de l'Aménagement du Territoire (M.E.A.T), *Schéma National d'Aménagement du Territoire: Rapports de première et deuxième phase* (Tunis: M.E.A.T, 1996).

(29) تجدُر الإشـارة هنا إلى أن هذا المثال المديري صدر بعد عشرة أعوام فقط من سابقِهِ، وهي فترة قصيرة لا تستوجب عادة أكثر من مراجعة جزئية لما هو موجود، لكن وقع تعليل ضرورة إنجاز مثال =

خاصة مدنها الكبرى، بحسب محور ممتد من بنزرت إلى صفاقس. وأدت هذه السياســة إلى تعميق اللامســاواة الاجتماعية - المجالية والفجوة بين الأقاليم الســاحلية والداخلية،[30] من ناحية، وتدعيم دور تونــس العاصمة في ما يتعلق بمختلف التجهيزات والارتباط بالاقتصاد العالمــي، من ناحية أخرى. لكن لا بدّ من الإشــارة إلى أن مثال التهيئة لعام 1996 خطط لمجموعة من إجراءات التعديل[31]، تضمنت تعديلًا على المســتوى الوطني (مواصلــة تجهيز المدن الداخلية التي صنفها هذا المثال كاستراتيجيا، مثل باجة، الكاف، القيروان، قفصة وقابس)؛ وتعديلًا على المســتوى الإقليمي (ويتمثّل في تنمية المدن الصغرى المحيطة بكل حاضرة)؛ وتعديلًا على المســتوى الحضري (الاهتمام عن قُرب بمشــكلات كل حاضرة في ما يتعلق بالنقل الحضري أو البيئة). ويمكننا البُعد الزمني اليوم من القول إن إجــراءات التعديل كانت ذات جدوى محدودة جدًا، وربما استفادت منها تونس العاصمة أكثر من المناطق الداخلية التي استهدفتها في الأصل، إلى حد أن التباين الإقليمي انحســر اليوم بين مثلّث[32] (الخريطة (12 - 1)) يضمّ تونس العاصمة وحزام المدن الصغرى والمتوســطة المحيطة بها، وبعض المدن الســاحلية القريبة، من بنزرت شــمالًا حتى سوســة جنوبًا، ويستثني الحاضرة الثانية في البلاد (صفاقس) التي فقدت جزءًا مهمًا من قدرتها التنافسية نتيجة التلوث الصناعي والتوسع العمراني العشوائي والعجز في البنية التحتية والتجهيزات الجماعية.

= تنمية جديد بالوضع العالمــي والإقليمي الذي يؤثر في البلاد: توقيع عقد شــراكة مع الاتحاد الأوروبي (1985) يقضي برفع جميع الحواجــز الجمركية بين الطرفين في آجال قريبــة، تطبيق برنامج الإصلاح الهيكلي (1986) بتوصيات من المؤسســات المالية الدولية، و يقضي خاصــة بالحد من تدخل الدولة لدعم بعض قطاعات الإنتاج والحد من المصاريف العمومية، وهي «الإصلاحات» الليبرالية نفســها التي حصلت في العديد من البلدان من أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية.

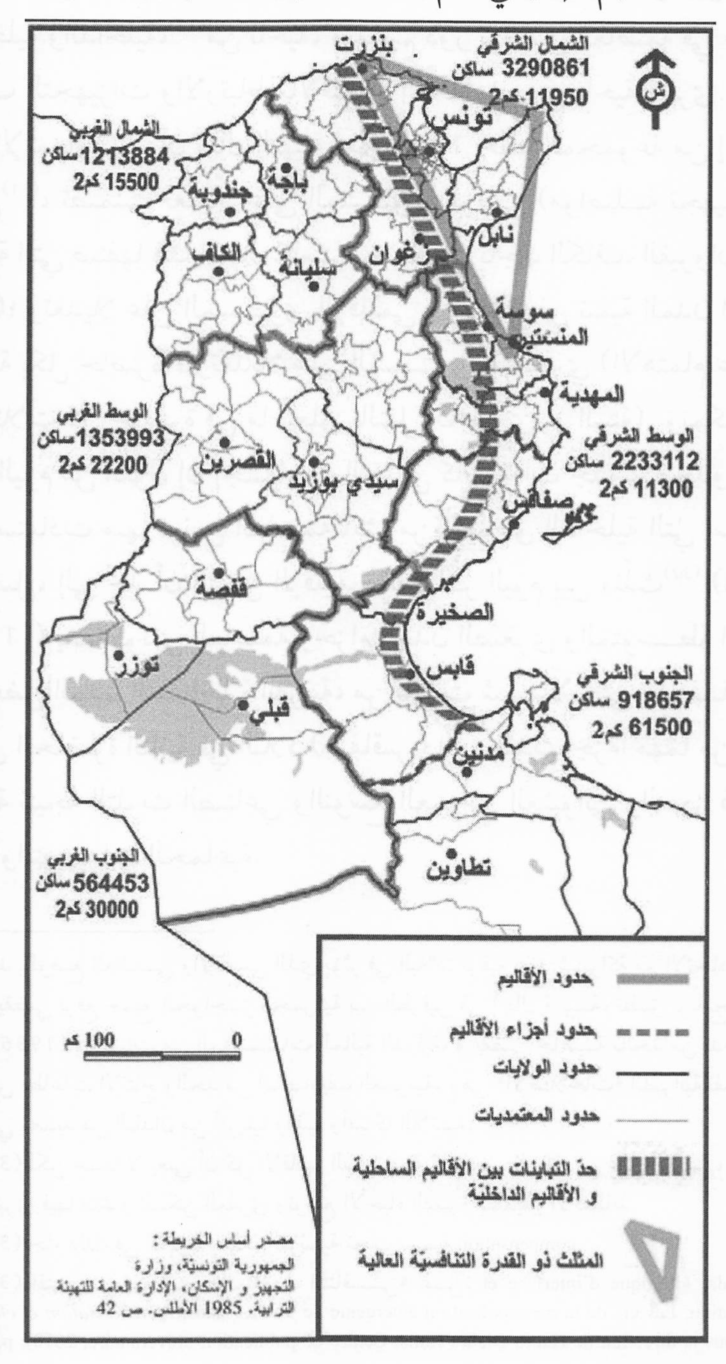
(30) لكن هــذا لا يعني أن كل الأقاليم الســاحلية كانت محظوظة، بل على العكس، إذ تشــهد المدن الكبرى فيها انتشار السكن العفوي وتوسع الأحياء الفقيرة الشديدة الاكتظاظ.

(31) جاء ذلك في الصيغة باللغة الفرنسية تحت تسمية compensation.

(32) اقتبســنا مصطلــح «المثلّــث التنافســي» عــن: Habib Dlala, «Logique d'interface et mondialisation: Leviers de la métropolisation émergente de Tunis,» dans: *Mondialisation et changement urbain*, Sous la direction de Habib Dlala (Tunis: Centre de publication universitaire, 2010), p. 22.

الخريطة (12 - 1)

التقسيم الإقليمي لعام 1985 والتباينات المجالية الحالية



إن التركز المجالي للنشـاط والسـكان فـي المثلث المذكور مـردُّهُ في نهاية الأمر إلى سياسـة الانفتاح على الخارج والعولمـة، ومن المنتظَر في هذا السـياق أن تتدعم مكانته على المستوى الأورو - متوسطي في وظائف الإنتاج والتوزيع[33]. وفي المحصلة، نسـتطيع القول إن اللامساواة المجالية في تونس تبرُز في مقاييس جغرافية متراكبة ومتداخلة: على المستوى الوطني بين الأقاليم السـاحلية والداخلية؛ وداخل الأقاليم السـاحلية ذاتها، بين «المثلث التنافسي» وبقية المناطق الساحلية، وحتى داخل المدن الكبرى بين الأحياء الشعبية الفقيرة والمكتظة بجموع النازحين، العاطلين أو المشـتغلين في القطاع غير المهيكل، وبقية المجال الحضري. ولم تنفَرِد البلاد التونسـية بهذه الخيارات، بل هي من تداعيات العولمة، على الرغم من اختلاف انعكاسـاتها علـى العدالة المجالية بحسب البلدان[34].

ليس من باب المصادفة إذًا أن تنطلق الثورة التونسية من الأقاليم الداخلية (الوسـط الغربي خاصة)، وعلـى وجه التحديد من مدن صغيرة أو متوسـطة الحجم (سيدي بوزيد - القصرين - المكناسي - منزل بوزيان - تالة وغيرها) قبل أن تنتقل إلـى المدن الكبرى[35]. ويُعتبَر شـعار «لا للتهميش» الذي رُفِع فـي العديد من التحركات الشـعبية في قـرى ومدن الأقاليـم الداخلية دليلًا قاطعًا على أن سـكان الأقاليم الداخلية الذين رفعوه أصبحوا يتمثّلون التباين بين الأقاليم السـاحلية ومناطقهـم الداخلية كمظهر من مظاهر اللامسـاواة، ويشـعرون به بتلك الصفة. وبالتالـي، يمكننا القول إن رفع هذا الشـعار هو مطالبة بالعدالة المجالية[36]. وممّا لا شـك فيه أن شعار العدالة الذي رُفع في

---

(33) Diala, p. 36.

(34) إن تركّز النشـاط والسـكان في المدن الكبرى والحواضر هو صيـرورة في إطار الاقتصاد المُعَوْلَم، أخذت، في أدبيات الجغرافيا، تسـمية metropolization بالإنكليزية وmétropolisation بالفرنسية وقمنا بتَرجمتها بمصطلح «الحَوْضَرة»؛ أمّا صيرورة التركّز السـاحلي للحواضر والنشاط، فأخذت تسمية littoralization بالإنكليزية وlittoralisation بالفرنسية، وقمنا بترجمتها بمصطلح «التسْوَحَلَة».

(35) داود، ص 7.

(36) أصبحـت مصطلحـات «التهميـش» و«المناطق المهمشـة» و«المناطـق المحرومة» من المصطلحات الأكثر تداولًا في نقاشات المجتمع المدني والخُطب السياسية بعد الثورة.

أثناء الثورة جمّعَ حوله التونسـيين كلهم على الرغم مـن تمثّلاتهم المختلفة له، لكن من الواضح اليوم أيضًا، وبعد مـرور عام واحد على الانتخابات، أن تلك الاختلافات تزداد عمقًا يومًا بعد يـوم، خاصة عندما أخذ مفهوم العدالة منحى خاصًا، حيث يرى بعض المنادين بها والذين يعتبرون أنفسـهم ضحايا سياسات سـابقة غير عادلة على مدى عقود مُسترسـلة، أنه لا يمكن محوُها بإجراءات ظرفية فقط، بحيث لا يقتصر الأمر في نظرهم على إجراءات تدارك (بما أن اللامساواة التي كانوا ضحيتها هي مسـألة سياسية من بين العديد من المسائل الأخرى).

إن هـذه الوضعية هـي التي تُفسّـر تواصـل الاضطرابـات الاجتماعية والاحتقان الاجتماعي في الجهات الداخلية، وبصفة خاصة في ولايات سيدي بوزيد والقصرين والـكاف وجندوبة وولايـة قفصة، ولا سـيما في الحوض المنجمي منها. وقد أدّى ذلك في كثير من الحـالات إلى مصادمات عنيفة مع رجال الأمن، واستهداف مواقع سيادية للسلطة المحلية والمطالبة أحيانًا برحيل ممثليها. إن طرائق التعبير هذه لَتُشير إلى شعور عميق بعدم العدالة لدى سكان الأقاليم الداخلية، يُبرز تمثُّلهم للتفاوت الإقليمي في تونس.

2 – التقسيم الإقليمي والإنصاف المجالي بعد الثورة

تعتمد التهيئة الترابية على تقسـيم المجال الترابي إلـى «أقاليم» (regions)، تكون القاعدة الترابية لتطبيق السياسات التنموية. ومن دون الخوض في المعاني المتعددة لمصطلح الإقليم، يمكن أن نطرح التساؤل التالي: ما هي المعايير التي يمكن اعتمادها لتقسـيم إقليمي جديد للبلاد التونسية يحقق نوعًا من الإنصاف المجالي لفائدة الأقاليم الداخلية؟ من الناحية النظرية، لا بد أن يُسبق كل تقسيم إقليمي بتشـخيص دقيق وشـامل للمجال التّرابي بمختلف عناصره، الطبيعية والبشـرية، وتفاعلاتها، وتقويم لما يتيحه ذلك المجال من مزايا يمكن توظيفها لتحقيق الإنصاف المجالي، ومن ضغط لا بد من معرفته وترتيبه بحسب أصنافها ووزنها وتوزُّعها المجالي، لاستنباط الحلول الملائمة لها.

لا يسـعنا هنا إلّا تأكيد بعض المبادئ الأساسية التي يمكن أن تقوم عليها التنمية الإقليمية، وإعطاء الملامح العامة لهذا التقسيم.

أول هذه المبادئ هو في نظرنا الديمقراطية التي تقوم على الحرية والمساواة والمشاركة السياسية؛ تلك الديمقراطية التي لا يمكن من دونها تحقيق العدالة. من هذا المنطلق، فإن التنمية الإقليمية القادرة على تحقيق الإنصاف المجالي هي التي يُشارك في تصورها مختلف الفاعلين عبر القنوات الديمقراطية وهياكلهم المحلية والإقليمية المنتخَبة بطريقة ديمقراطية، ليصبح الإقليم هو الإطار المؤسساتي والتّرابي الذي تصاغ فيه مشاريع التنمية وتُنفَّذ.

ثاني هذه المبادئ هو الدور الرئيس الذي لا بد أن تضطلِع به الدولة الديمقراطية لتحقيق الإنصاف المجالي. فلئن كان من البديهي اليوم أن عهد «دولة الرفاه» قد انقضى، ولئن كان من الصعب جدًا على الدولة السير في اتجاه معاكس لصيرورة العولمة التي تؤدي في جل الحالات إلى تدعيم الأقاليم النشيطة والمرتبطة بالاقتصاد العالمي، فإنه من الممكن للدولة الديمقراطية المساهمة في تحسين القدرة التنافسية للأقاليم الهامشية، وذلك بتجهيزها بمختلف شبكات النقل والاتصالات، لتصبح قادرة على جلب الاستثمار وخلق الثروات، أو بَعث ودعم صناديق استثمار مُوجهة بصفة تفضيلية إلى تلك الأقاليم بواسطة جملة من الحوافز. كما على الدولة الديمقراطية أن تقوم أيضًا بدور الحَكَم بين الأقاليم الهامشية المُنادية بـ«حقها في التنمية»[37]، والأقاليم الناشطة الّتي لا بد أن تواصل حركيتها إذا كان الهدف أيضًا هو تفعيل العدالة التوزيعية (بالمفهوم «الرولزي» للكلمة).

---

(37) «الحق في التنمية» هو من الشعارات التي تُرفَعُ بصفة تكاد تكون يومية في جميع التحركات الشعبية في القرى والمدن الصغرى في الأقاليم الداخلية في تونس منذ أشهر عدة. و قد أخذت تلك التحركات أشكالًا متعددة، كالاعتصام في الطريق العام ومنع حركة المرور، والإضراب العام أو إضراب الجوع. أهم هذه التحركات وقع في مدن سيدي بوزيد والقصرين و قابس، وقرى عدة أخرى في الوسط الغربي.

اعتمادًا على ما تقدّم، يمكننا القول إن التقسيم الإقليمي الأقرب لتحقيق إنصاف مجالي، هو الذي يقوم على مبدأ تحقيق الترابط بين الأقاليم الساحلية والأقاليم الداخلية، ويكون دور الأولى بمنزلة القاطرة التي تجرّ نحو التنمية. يمكن في هذه الصورة أن تأخذ الأقاليم المُحْدثة تسمية «أقاليم التنمية»[38]. ويمكن في هذا السياق اقتراح فرضيتين للتقسيم الإقليمي، تقوم الأولى (الخريطة (12 - 2)) على ثلاثة أقاليم (الشمال والوسط والجنوب)، في حين تقوم الثانية على سبعة أقاليم (الخريطة (12 - 3)).

تعتمد الفرضية الأولى على تكامل الخصائص الطبيعية داخل كل إقليم (شمال رطب - وسط شبه جاف وجنوب جاف؛ سهول ساحلية ومرتفعات داخلية)، كما أن حجمها متقارب.

وتعتمد الفرضية الثانية (إلى جانب ربط الأقاليم الساحلية بالأقاليم الداخلية) على عامل الوظيفية داخل كل إقليم، من خلال العلاقات التي تربط بين مختلف أجزائه، وعلى نوع من التوازن النسبي في الشبكة الحضرية بين الأقاليم، ودور الحواضر والمدن الساحلية وقدرتها على التسيير داخل الإقليم.

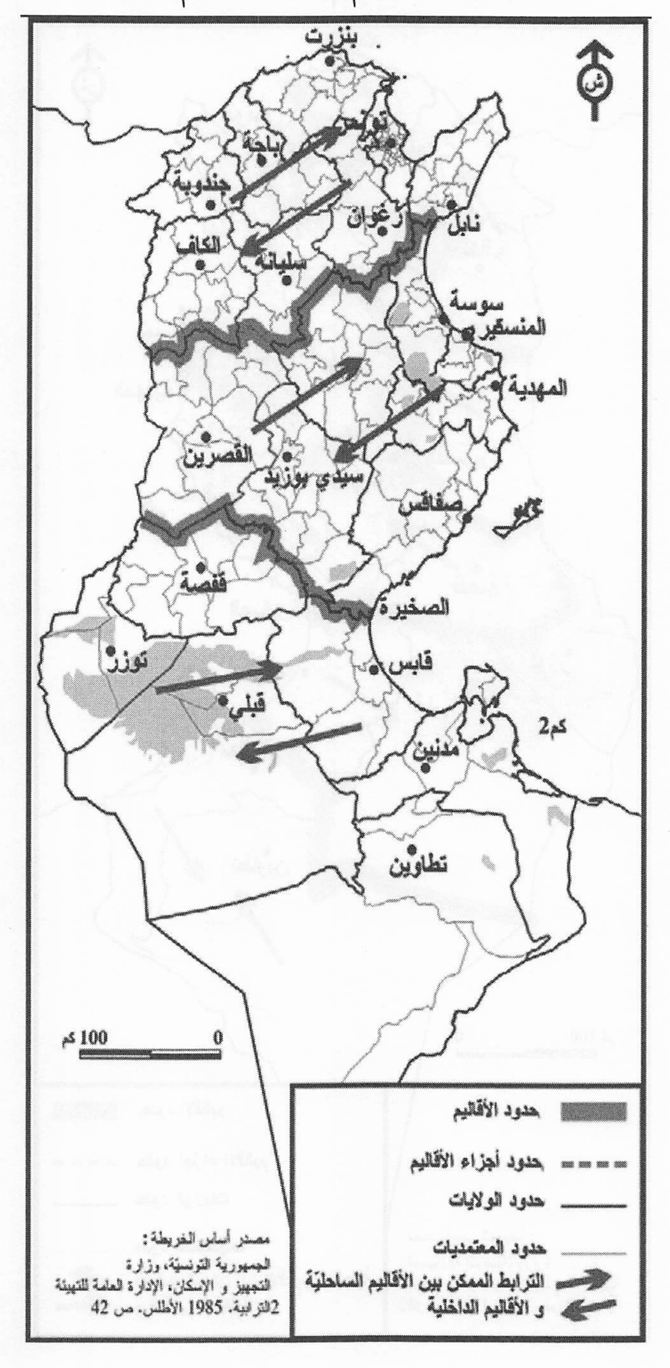
مهما يكن من أمر، فإن مساهمة مختلف الفاعلين وتوافقهم في تحديد معايير التقسيم الإقليمي هي من الشروط الواجب توافرها لضمان نجاعته، وللبحث العلمي أيضًا إمكانية فسيحة للمساهمة في هذا الموضوع.

---

(38) ورد هذا التوصيف في: *Livre Blanc du développement régional: une nouvelle vision du développement régional* (Tunis: Ministère du Développement Régional, 2011).

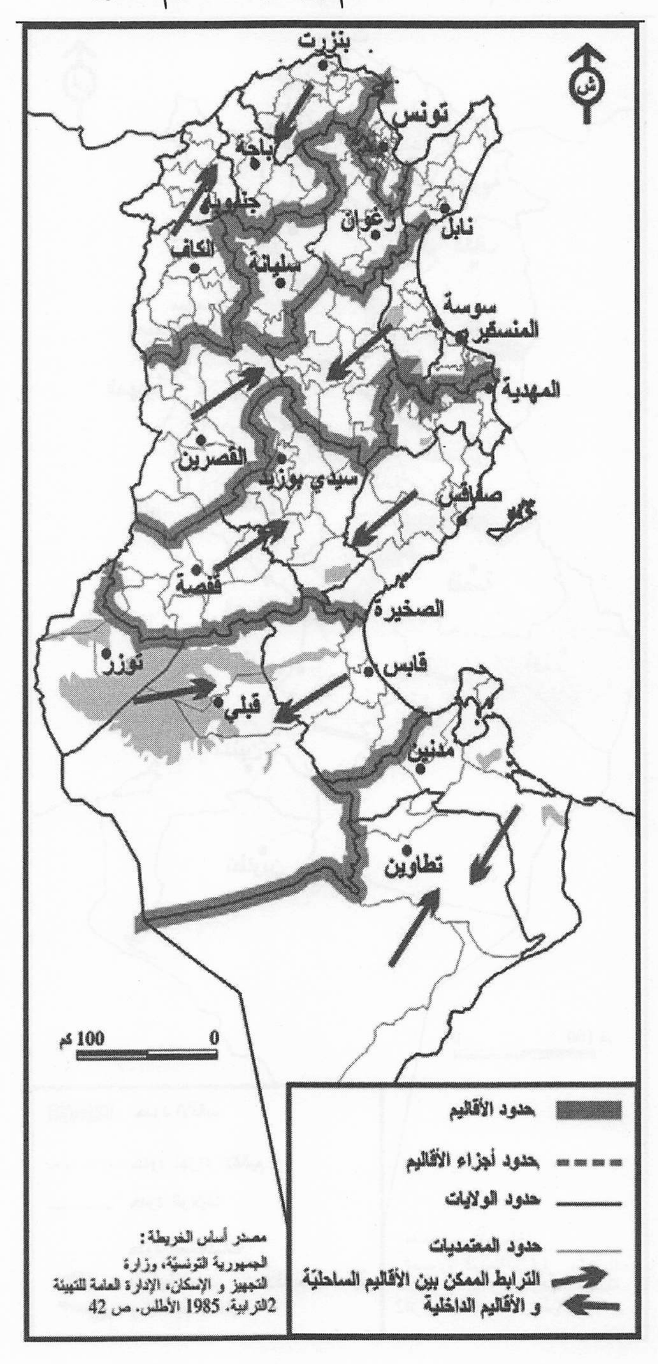
الخريطة (12 – 2)

فرضية أولى – تقسيم إلى ثلاثة أقاليم تنموية



الخريطة (12 – 3)

فرضية ثانية – تقسيم إلى سبعة أقاليم تنموية



خاتمة

إن البحث عن العدالة الاجتماعيــة - المجالية في تونس بعد الثورة يجب ألّا يُصاغ في شــكل الهدف إلى الوصول لتحقيق «العدالــة التامة» أو «العدالة المطلقة» بين الأقاليم، لأن ذلك سيكون من باب اليوتوبيا التي ستعطّل صيرورة التغيير، وربما تنحو بها منحى عكسيًّا، بل من المفيد أن يهدف إلى التخفيف من التباينات الاجتماعية - المجالية، لأن تعمّــق الفجوات الاجتماعية - المجالية يمكن أن يصبح عائقًا أمام تنميــة الأقاليم المحظوظة ذاتها، هذا من دون اعتبار ما يمكن أن يتولّد منها مــن توترات اجتماعية. كما يبدو مــن الصعوبة بمكان اليوم، في الأقطار العربية التي شــهدت ثورات الربيع العربــي، تحقيق العدالة بمعناها الواســع، والعدالة المجاليــة كإنصاف بصفة خاصة، مــن دون إنجاز التحول الديمقراطي الحقيقي الذي يحقق دســترة حقوق الإنسان في مضامينها الكونيــة، ويضمن الحريــة الفردية والمســاواة والمواطَنة. كمــا أن التوق إلى العدالة المجالية اليوم، خاصــة في بلدان الربيع العربــي، يفترض الانتقال من مرحلة رفع الشــعارات والرقي إلى مرحلة العمل والتنفيذ، ولا يتم ذلك إلّا إذا أصبحت السياســات الرســمية الهادفة إلى تحقيق العدالة المجالية شأنًا عامًّا، يفضي فيه الحوار الديمقراطي بين الفاعلين الاجتماعيين إلى التأســيس لثقافة الحقوق وثقافة الواجبات، وإلى الاتفاق أولًا على التباينات المجالية التي تقبلها المجموعة، والصدوع المجالية - الاجتماعية العميقة التي لا يُمكن الســكوت عنها، وثانيًا على أقلمة قــادرة على تحقيق الإنصاف المجالــي؛ وللجغرافيين دور في ذلك من خلال اســتعمالهم مفهوم «العدالة» كأداة من أدوات التحليل المجالي وتشــخيص حالات العدالة المجالية أو انعدامها واســتنباط سياسات تنموية أكثر عدالة.

إن الجدل في مفهوم العدالة بشكل عام، والعدالة المجالية بشكل خاص، سيتواصل من دون شك في ظل تزايد التناقضات الاجتماعية وتنامي اللامساواة في إطار هيمنة الاقتصاد الليبرالي. وسيأخذ هذا الجدل بُعدًا خاصًّا في اعتقادنا، نظرًا إلى ما أفضت إليــه العولمة منذ ثلاثة عقود تقريبًا من تعميق اللامســاواة

بجميع مقاييسها الجغرافية، من المحلي إلى العالمي، الأمر الذي يجعل تحقيق العدالة الاجتماعية والمجالية صعب المنال أكثر من أي وقت مضى.

وفي المحصّلة، يمكننا القــول إن مفهوم العدالة - مــن الناحية المعرفية الصّرف - يمثّل مدخلًا مفيدًا في المقاربات الجغرافية لفهم المجالات الترابية وتحليل عناصرها، كما يمثّــل - من الناحية العملية - نافــذة تمكّن الجغرافيا والجغرافيين من المســاهمة فــي التغيير نحــو مزيد من العدالــة المجالية بما يضعونه بين أيدي أصحاب القرار من مقاربات علمية مدعَّمة، أو بما يبدونه من آراء في نقاشات المجتمع المدني في مســألة العدالة التي تعددت حلقاتها بعد الثورة في تونس.

المراجع

1 - العربية

كتب

أمين، ســمير. **التراكم على الصعيد العالمي: نقد نظرية التخلف**. ترجمة حسن قبيسي. بيروت: دار ابن خلدون للنشر، 1972.

ـــــــ. **التطور اللامتكافئ: دراســة في التشــكيلات الاجتماعية للرأســمالية المحيطية**. ترجمة برهان غليون. بيروت: دار الطليعة، 1974. (السياســة والمجتمع)

رولز، جون. **العدالة كإنصــاف: إعادة صياغة**. ترجمة حيدر حاج إســماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

مؤتمرات

داود، عبد الكريم. «الثورة التونسية في ديسمبر 2010 - جانفي 2011: قراءة من خلال التباينات المجالية في مستويات التنمية.» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الأول للعلوم الإنسانية والاجتماعية الذي نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 24-26 آذار/ مارس 2012.

2 - الأجنبية

Books

Amin, Samir. *L'Accumulation à l'échelle mondiale*. Paris: Éditions Anthropos, 1970.

——. *Le Développement inégal: Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*. Paris: Editions de Minuit, 1973. (Grands Documents)

Bourguignon, François. *La Mondialisation de l'inégalité*. Paris: Seuil, 2012. (La République des Idées)

Centre Québécois des relations internationales. *Les Inégalités entre les états dans le système international: Origines et perspectives*. Sous la dir. d'Immanuel Wallerstein. Québec: CQRI, 1975. (Choix; 8)

Dictionnaire de la géographie et de l'espace et des sociétés. Sous la direction de Jacques Lévy et Michel Lussault. Paris: Belin, 2003. pp. 531-534.

Frank, André Gunder. *Capitalisme et sous-développement en Amérique Latine*. Traduit de l'anglais par Guillaume Carle et Christos Passadeos. Paris: Maspéro, 1968.

——. *Le Développement du sous-développement: Amérique latine*. Traduit de l'anglais par Christos Passadéos. Paris: Maspéro, 1970. (Textes à l'appui; 39)

Lacoste, Yves. *Géographie du sous-développement*. Introduction par Pierre George. Paris: Quadrige, Presses Universitaires de France, 1965. (Quadrige)

——. ——. 5e ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1982. (Quadrige)

Livre Blanc du développement régional: une nouvelle vision du développement régional. Tunis: Ministère du Développement Régional, 2011.

Ministère de l'Environnement et de l'Aménagement du Territoire (M.E.A.T). *Schéma National d'Aménagement du Territoire: Rapports de première et deuxième phase*. Tunis: M.E.A.T, 1996.

Mondialisation et changement urbain. Sous la direction de Habib Dlala. Tunis: Centre de publication universitaire, 2010.

Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge, MA: The Belknap press of Harvard University, 2001.

——. *La Justice comme équité, une reformulation de «théorie de la justice»*. Trad. de l'anglais (États-Unis) par Bertrand Guillaume. Paris: La Découverte, 2003. (Textes à l'appui, Politique et sociétiés).

——. *Théorie de la justice*. trad. de l'américain par Catherine Audard. Paris: Ed. du Seuil, 1987. (La couleur des idées)

——. *A Theory of Justice*. Cambridge, Ma: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Schéma national et schémas régionaux d'aménagement du territoire: Atlas. Tunis: Ministère de l'équipement et de l'habitat, Direction générale de l'aménagement du territoire (D.G.A.T), 1985.

Periodicals

Bret, Bernard. «Les Inégalités: Une Question de géographie politique.» *L'Information géographique*: vol. 60, no. 1, 1996.

——. «Interpréter les inégalités socio-spatiales à la lumière de la Théorie de la Justice de John Rawls.» *Annales de géographie*: no. 665-666, 2009.

George, Pierre. «L'Approche géographique du sous-développement.» *Tiers-Monde*: no. 21, 1965.

فهرس عام

-ب-

-ت-

-ث-

-ج-

ح

-خ-

-د-

-ن-